This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

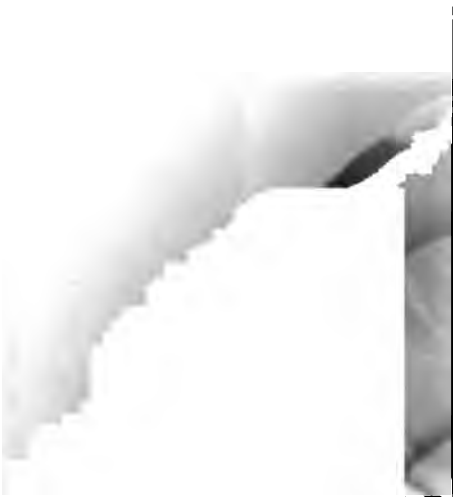
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023664 5



-37411-
1895
NEW YORK

Friedrich Wilhelm Joſeph von Schellings

ſämmtliche Werke.

Erſte Abtheilung.

Achter Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'ſcher Verlag.
1861.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

11483

1811 — 1815.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1861.

19

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

In dieſem Band iſt vornämlich das mitgetheilte Bruchſtück der Weltalter hervorzuheben. Es iſt der erſte Theil des einſt lang erwarteten Werks, von welchem eine Anzahl Bogen ſchon Ende des Jahres 1811 und wieder im Jahr 1813 gedruckt worden ſind. Das hier Veröffentlichte ſtammt wahrſcheinlich aus dem Jahr 1814 (oder 1815) und iſt die vollſtändigſte unter den verſchiedenen Ueberarbeitungen dieſes Theils der Weltalter, die ſich unter den Papieren Schellings vorfanden. Das Ganze ſollte aus drei Theilen oder Büchern beſtehen, entſprechend einer Folge von Zeiten, von denen die erſte als die Zeit vor der Welt, die zweite als die Zeit dieſer Welt, die dritte als die Zeit nach der Welt, alle drei als die Welt-Zeiten oder Ur-Zeiten (*χρόνοι αἰωνίοι*) beſtimmt wurden. Die Weltalter ſollten nichts anderes ſeyn als eine Geſchichte dieſer drei großen Abmeſſungen der Zeit. Den Anfang machte die Beſchreibung der allerälteſten Zeiten, worüber Schelling in einem der nicht gedruckten Entwürfe ſagt:

> Wenn es einmal Zeiten der göttlichen Offenbarung gibt, warum ſollten nicht auch in jener früheſten, allgemeinſten Offenbarung, durch die der Grund zu jeder ſpäteren Offenbarung gelegt war, Zeiten denkbar ſeyn; warum wäre unmöglich, daß der dunkle Begriff der der Welt vorangehenden Ewigkeit dem tieferen Blick ſich noch in Zeiten auflöste, gerade wie die dem gewöhnlichen Auge als unbeſtimmter Schimmer vorſchwebenden Nebelſterne für das bewaffnete Auge ſich noch in einzelne Lichter auflöſen? —

Das zweite Buch, „die Gegenwart“ betitelt, von dem nur ein unbedeutender Anfang auf einigen Conceptblättern vorhanden iſt,

ſollte mit einer Geſchichte (= Philoſophie) der Natur beginnen und in einer Geſchichte der Geiſterwelt ſich fortſetzen, die dann von ſelbſt in den dritten Theil der Weltalter auslief, der von der Zukunft der Dinge handelte. Man darf annehmen, daß die Gedanken, welche der Verfaſſer hier (im dritten Buch) ausführen wollte, großentheils in einem Geſpräch aufbewahrt ſind, das im nächſten Band folgt.

Die Schrift über die Gottheiten von Samothrake war bei ihrem Erſcheinen als „Beilage zu den Weltaltern“ bezeichnet worden, jedoch mit der Erklärung (ſ. die Nachſchrift S. 423), daß dieſer Zuſatz ihre Selbſtändigkeit, ſo wie ihren Zuſammenhang mit anderen, noch in Ausſicht ſtehenden Werken, nicht aufhebe. Wenigſtens zu der hier mitgetheilten Darſtellung des erſten Theils der Weltalter ſteht ſie nur durch einige Verweiſungen in Beziehung. Dagegen ſchließt ſie jenen entſcheidenden Fortſchritt in der Beſtimmung der erſten Grundlage der Philoſophie in ſich, auf den Schelling ſelbſt (2. Abth., Bd. I, S. 294) aufmerkſam gemacht hat.

Was Schelling ſpäter in München im Jahr 1827 als Syſtem der Weltalter vortrug, war nicht mehr nach dem urſprünglichen Plan gearbeitet. Als aber auch der Titel Weltalter verſchwand, ſo blieb doch ihre Idee.

Ich bemerke noch, daß der dieſen Band einleitende Aufſatz über das Weſen deutſcher Wiſſenſchaft vermuthlich für die Allgemeine Zeitſchrift beſtimmt war und in den Jahren 1812 oder 1813, vielleicht aber auch ſchon früher, geſchrieben zu ſeyn ſcheint.

Eßlingen, im November 1860.

K. F. A. Schelling.

Inhalt.

		Seite
1.	Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft (aus dem handschriftlichen Nachlaß)	1
2.	F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi u. s. w.	19
3.	Aus der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche	
	a) Vorrede zur Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche	139
	b) Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit ꝛc."	145
	c) Ludwig August Hülsen	190
4.	Die Weltalter. Erstes Buch (aus dem handschriftlichen Nachlaß)	195
5.	Ueber die Gottheiten von Samothrake	345
6.	Kleinere Aufsätze (aus dem handschriftlichen Nachlaß)	
	a) Ueber das sogenannte Wetterschießen	427
	b) Bericht über den pasigraphischen Versuch des Professor Schmid in Dillingen	438
	c) Vorschläge, die Beschäftigung der philologisch-philosophischen Klasse betreffend	455
	d) Noch ein Wort über die Arbeiten der philologisch-philosophischen Klasse	465

Ueber das

Wesen deutscher Wissenschaft.

Fragment.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Es reden jetzt gar viele mit besonderem Nachdruck von deutscher Wissenschaft: was sie aber darunter verstehen, erklären sie nicht; ob das Chaos von Begriffen und widerstreitenden Meinungen, das jetzt da ist, oder irgend eine vorhergehende oder auch etwa zukünftige Wissenschaft, erklären sie nicht bestimmt. Wohl kann man von deutscher Wissenschaft reden. Denn sie ist nicht etwas in Bezug auf die Nation selbst Aeußerliches, ein zu anderem Hinzukommendes oder als Mittel Betriebenes: sie ist das wahre Innere, das Wesen, das Herz der Nation, sie ist mit ihrem Daseyn selbst verflochten, und wer möchte nicht sagen, daß sie nur in dieser ein wahres Daseyn hat. Zeugnisse dieser Behauptung sind die religiösen und wissenschaftlichen Revolutionen, mit denen dieses Volk allen anderen vorangegangen, und in denen es ein Interesse des Gemüths und Geistes für den Grund aller Erkenntniß an den Tag gelegt hat, wie keine andere Nation je gethan, und wie es selbst für keine anderen Zwecke in der Folge je wieder gezeigt hat. Auch Art und innerer Gehalt deutscher Wissenschaft sind daher nicht als zufällig zu betrachten. Verwunderungswerth hat manchen insbesondere geschienen, wie die Liebe metaphysischer Untersuchungen unter den Deutschen nicht, wie unter allen anderen Nationen, gealtert, vielmehr immer neu sich verjüngt hat. Sie scheinen zu meinen, daß sie auch darin besser fremdem Beispiel gefolgt hätten. Diese scheinen das Wesen ihres eignen Volks nicht zu erkennen, und haben darum auch sein Schicksal nicht begriffen. Zu eigenthümlich von Gemüth und Geist ist dieses Volk

gebildet, um auf dem Weg anderer Nationen mit dieſen gleichen Schritt zu halten. Es muß ſeinen eignen Weg gehen, und wird ihn gehen, und ſich nicht irren noch abwenden laſſen, wie es immer vergebens verſucht wurde. Seine Aufgabe iſt eine ganz eigenthümliche, die Richtung ſeiner Entwicklungen und Fortſchritte eine nothwendige.

Seit zuerſt deutſcher Geiſt von vorhandenem Glauben ſich losriß, ſofern er entweder von aller Wiſſenſchaft leer oder auf einengenden und todten Formen derſelben gegründet war, von dieſem Augenblick nur den Kräften der Wiſſenſchaft und klarer Erkenntniß vertrauend — ſeit dieſer Zeit exiſtirt deutſche Wiſſenſchaft in der ganzen Eigenthümlichkeit ihrer Bedeutung. Von da an ſind ihre Fortſchritte nicht mehr zufällig noch ins Unbeſtimmte (wie die anderer Nationen) gerichtet; ſie haben ein beſtimmtes Ziel, eine nothwendige Richtung.

Sonderbar genug iſt, wie ſo ganz unbemerkt bleiben konnte, daß ſchon der öffentliche Zwieſpalt religiöſer Bekenntniſſe dem deutſchen Volk ein weit höheres Ziel als jedem andern beſtimmt. Zwar beklagt wird, wie es als Nation unter demſelben gelitten, aber zu welchem Ende er da ſey, und wohin dieſer Widerſpruch im Inneren der Nation ſie zuletzt wohl führen ſolle, hat noch niemand beachtet. — Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortſchreiten geſchieht, iſt Verderb und Untergang. Wohl halten auch die Schöpfungen des Weltgeiſtes ihren lebendigen Umlauf, daſſelbe wiederbringend in Natur und Geſchichte, aber in anderem und höherem Sinn. Dieſem ähnlich ſchreiten die Schöpfungen des menſchlichen Geiſtes fort. Damals, zu jener Zeit entſchiedener Losſagung von überliefertem Glauben gelobte deutſcher Geiſt und that ſich ſelbſt den Schwur, den Gegenſatz bis zur vollkommenen Auflöſung durchzuführen, die Einheit, die er als einen Zuſtand erkenntnißloſen Friedens verließ, auf einer höheren Stufe als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einſt wiederherzuſtellen. Dieß iſt das Ziel deutſchen Geiſtes, jenes Gelübde das, was ihn arm erſcheinen läßt gegen den Reichthum, demüthig gegen den Uebermuth anderer Nationen, der Stachel ſeines Eifers, der, während jene die höchſten Unterſuchungen abgeſchloſſen und

Principien vorhanden wähnen, über die es keine höheren gebe, ihn antreibt, aufs neue die Grundfeſten aller Erkenntniß aufzurühren und in unabſehbare Tiefen hinabzuſteigen.

Die geiſtige Umänderung des 16ten Jahrhunderts war eine Revolution durch Wiſſenſchaft, durch wahre Metaphyſik bewirkt gegen den Mechanismus und die Phyſik des damaligen religiöſen Glaubens. Das Princip, die Seele alles Glaubens, ſiegte über die Materie und den Leib, der ſich ſelbſt zu genügen anfing. Daher die Metaphyſik des Gefühls in dem Geiſt des Urhebers; daher nicht das Werk, ſondern die Magie des Glaubens das Eins und Alles ſeiner Lehre. Was zunächſt im Verlauf der Zeiten in deutſcher Wiſſenſchaft ſich entwickelt, was beſonders zu unſerer Zeit mit neuer Kraft angeregt, hervorgerufen, geſchaffen worden iſt, ſteht als mittelbare oder unmittelbare Folge im genaueſten Zuſammenhang mit jenem Anfang deutſcher Wiſſenſchaft.

Alles, was zwiſchen dieſem Anfang und der gegenwärtigen Zeit liegt, von der auch der Verſunkenſte begreift, daß ſie nicht vorübergehen werde ohne eine neue Welt, eine neue Schöpfung (welcher Art ſie ſey) hinter ſich zu laſſen, jenes alles betrachte ich als bloße nothwendige Zwiſchenerſcheinung, die ganze Zeit aber als die Periode der bis aufs Aeußerſte fortſchreitenden Entzweiung. Denn nothwendig war, daß nach aufgehobener Einheit der Gegenſatz mächtig und in allen Richtungen hervortrat, die in der Harmonie verborgenen Elemente jedes einzeln hervortrat, um durch ſeine Ausdehnung und Anwendung auf das Wirkliche Vernichtung zu finden. Die Wiſſenſchaft mußte über alle ihre möglichen Formen zum freien und klaren Bewußtſeyn kommen, um in einer göttlichen Indifferenz zu endigen, welches ihr wahrer Charakter iſt. Unleugbar hat erſt ſeit jener Zeit die frühere, deutſcher Natur fremde dualiſtiſche Meinung von dem Tod der Natur und der Alleinlebendigkeit des geiſtigen Princips im Menſchen als Syſtem, als herrſchende Meinung hervortreten können, der allmählich jede Art der Wiſſenſchaft, jeder Zweig der Erkenntniß und zuletzt das öffentliche Leben ſelbſt unterlag. Nachdem zufolge dieſer Meinung alles auf Erden und im Himmel todt war, das Scheinleben des Subjekts ausgenommen, mußte

alle Metaphyſik auf dieſes, um noch von Phyſik unterſchieden zu ſeyn, ſich zurückziehend, in Empirismus übergehen, die Religion aber ſammt allem zu ihr Gehörigen ſich jenſeits und über alle wirkliche Welt hinausflüchten.

Die nun nach Einheit ſuchten, Wiſſenſchaft aber nur in klarer Erkenntniß ſahen, mußten, da in allem klar Erkennbaren für ſie nichts Göttliches mehr anzutreffen war, eben dieſes Ungöttliche, das an ſich Lebloſe und nur in mechaniſcher Zuſammenwirkung den Lebensſchein Erzeugende als die einzige Realität erkennen, allen Begriff aber eines Daſeyns außer derſelben als Aberglauben, Betrug, Irrthum verwerfen. Hiemit hatte der Dualismus ſich ſelbſt vernichtet. Auf eine andere, deutſchem Gemüth angemeſſenere Art geſchah die Vernichtung durch abſolute Scheidung, indem anerkannt wurde, daß Wiſſenſchaft nur vom Todten und im Todten möglich ſey, für Lebendiges, Freies und Göttliches aber dem Menſchen nur das tiefe Bewußtſeyn ſeines Nichtwiſſens, erleuchtet allein durch Ahndung, Glaube und erkenntnißloſes Gefühl, übrig bleibe. Das Endliche und ſogenannte Wirkliche war hiemit als Poſitives ganz nach der einen Seite, das Unendliche und ſogenannte Ideale als Negatives ganz nach der andern Seite gebracht, aber das Band, wodurch beides zuſammengehalten wurde, war völlig verſchwunden.

Wenn das allmähliche Hervortreten und die in allen Richtungen mißlungene Anwendung und endliche Selbſtvernichtung aller Elemente des Gegenſatzes für die ſämmtlichen übrigen Nationen den Schein hervorgebracht hat, als wäre es nun mit aller Philoſophie zu Ende (welches jetzt als die allgemeine Meinung von Europa angeſehen werden kann), ſo mußte aus dem Tod und Untergang der falſchen Wiſſenſchaft und der abſtrakten Theorien in Deutſchland vielmehr die wahre Wiſſenſchaft und Metaphyſik emporkeimen. Dieſen Wendepunkt neuer und aus poſitivem Princip hervorgehender Wiſſenſchaft bezeichnet die durch Kant geſchehene Regeneration der Erkenntniß. Es wäre eine große Beſchränktheit der Anſicht, in den ſpäteren wiſſenſchaftlichen Veränderungen Deutſchlands kein höheres Princip zu erblicken als den Geiſt der einzelnen Männer, durch die ſie begonnen wurden. Wie in den früheren religiöſen war es auch in dieſen das Weſen, der Geiſt der

Nation ſelbſt, aus dem ſie ihren Urſprung wie die Kraft und den Antrieb ihrer Fortbildung erhielten. Ebenſo haben wir die Aeußerungen dieſer Männer nicht, wie ſie ihren Zeitgenoſſen, oder ſogar ſich ſelbſt erſchienen, ſondern nach ihrer Bedeutung in dem großen Zuſammenhang der Zeiten und der fortſchreitenden Bildung zu betrachten. Von dieſem Geſichtspunkt erſcheint uns als das Weſentliche in der Kantiſchen Erneuerung der Beweis, daß der Tod in den Dingen nichts anderes denn eine aus dem Subjekt auf ſie übergetragene Form und Außenſeite ſey (war gleich dieſe Uebertragung noch als eine nothwendige dargeſtellt), daß dieſen bloß erſcheinenden Dingen, auch der Natur alſo, etwas Weſentliches, Lebendiges, wenn ſchon der bloßen Form des Verſtandes Unerreichbares, zu Grunde liege. Nur verneinend jedoch hatte Kant die Dinge an ſich beſtimmt, nämlich im bloßen Gegenſatz der erſcheinenden, aber auch damit ſchon die Gedanken auf eine wahre Metaphyſik richtend und, der erſte nach langer Zeit, der Natur wieder ein Göttliches, Unentſtandenes, wahrhaft Seyendes zu Grunde legend. Nach ihm konnte der Mann hervortreten, der das wahre Weſen alles An-ſich wieder erkannte, der fand, daß das allgemeine An-ſich die Quelle der Selbſtbewegung, der Selbſtoffenbarung und Bejahung — der Ichheit — ſey. Künftige Zeit mag unterſuchen, was dieſen kräftigen Geiſt verhinderte, nach dieſer wahren Erkenntniß des An-ſich, es im Ganzen zu erblicken, und ſo die Selbſtigkeit und Lebendigkeit aller Dinge und der ganzen Natur anſchauend, ſich bis zu dem Urquell aller Ichheit, dem zu erheben, von dem alles andere Ich, in der Abſonderung, nur Schatten und Schein, in der Einheit betrachtet, das lebendige Theil und reale Ebenbild iſt.

Dahin, nach dieſem Ziel hat alle deutſche Wiſſenſchaft getrachtet von Anbeginn, nämlich die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einigkeit mit geiſtigem und göttlichem Weſen zu ſehen. In dieſer Anſchauung lebte der große Geiſt des Johannes Kepler, welcher in dem Zeitalter des Carteſius Athem und Seele der Erde gab, die phyſiſche Bedeutung geiſtiger Formen, die Vorbildlichkeit der Matheſis in Bezug auf die Natur und das Weltſyſtem erkannte. Eben dieſes war die

Seele jenes deutſchen Erfinders, welchem das Leben der Einen alles Leben enthaltenden Subſtanz nicht genügte, welcher ſchauend ahndete, daß jeder Theil der Materie ähnlich ſey einem Garten voll organiſcher Gewächſe, ähnlich einer See voll lebender Geſchöpfe. Durch Sinn und Verſtändniß gehört Spinoza den Deutſchen an, den franzöſiſche und engliſche Atheiſten für ihres gleichen gehalten, und deſſen Lehre mit geringen Ausnahmen einem verſchloſſenen Buch glich vor der Eröffnung ſeines Sinnes durch die deutſchen Männer Leſſing und Jacobi. Das unverwerflichſte Zeugniß dieſer Wahrheit und Richtung des deutſchen Geiſtes hat der hocherleuchtete Mann Jacob Böhme abgelegt, der aus reiner Begeiſterung und keiner anderen Lehre noch Eingebung als der ſeines Innern theilhaftig und in ſeliger Anſchauung wie bezaubert feſtgehalten ſein labyrinthiſches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht von der Natur der Dinge und dem Weſen Gottes gedichtet hat. Ihm geſellte ſich Hamann, der Mann tiefſinnigen Geiſtes, bei, der den Todtſchlag der Natur durch den Gebrauch der Abſtraktionen und die ganze Eitelkeit ſeiner Zeit in ihrer vermeinten Erhebung und Herrſchaft über die Natur und ihrer moraliſchen Feindſchaft gegen dieſelbe tiefer als jemand fühlte ...[1] Aber wer wollte dieſe Wolke von Zeugen einzeln aufzählen, da alles, das urkräftig aus deutſcher Kraft erzeugt iſt, die einmüthige Richtung hat gegen dieſes Ziel aller Erkenntniß.

Andere mögen ſich mit Frivolität in ein Extrem des Gegenſatzes geworfen haben, die deutſche Wiſſenſchaft hat ſelbſt, indem ſie in die äußerſten Verzweigungen deſſelben ſich verlor, den religiöſen Charakter dennoch nicht abgelegt. Es iſt möglich, auch aus Religion ſich von Religion loszureißen, wie im römiſchen Lucretius bei weitem mehr Naturandacht und wahre religiöſe Begeiſterung iſt, als in dem, der Gott mit dem Verſtand leugnen, aber mit dem Herzen bekennen will. Die deutſche Nation ſtrebt mit ihrem ganzen Weſen nach Religion, aber ihrer Eigenthümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntniß

[1] Vgl. die Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur, im vorhergehenden Band, S. 293. D. H.

verbunden und auf Wiſſenſchaft gegründet iſt. So hat an ihr Bacos bekannter Ausſpruch ſich auf eine auffallende Weiſe bewähren müſſen, daß die oberflächlich und nur mit den erſten Lippen gekoſtete Philoſophie von Gott hinweg, die ganz und völlig erſchöpfte zu ihm zurückführt. Wiedergeburt der Religion durch die höchſte Wiſſenſchaft, dieſes eigentlich iſt die Aufgabe des deutſchen Geiſtes, das beſtimmte Ziel aller ſeiner Beſtrebungen. Nach der nothwendigen Zeit des Uebergangs und der Entzweiung nehmen wir dieſes durch die religiöſe Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene Werk an eben dem Punkte auf, wo es verlaſſen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an.

Der Deutſche zeigt ſeine angeborene Treue ſelbſt im Verkehrten, es nicht verlaſſend, ſondern ausbildend bis zur vollkommenen Erſcheinung der Nichtigkeit. Die Ausartung alles Hohen und Erhabenen, die Erlöſchung deſſelben bis auf den Begriff ſelbſt in weltlichen Geſchäften und Dingen iſt ein Beweis mehr von ſeiner Conſequenz. Daher haben hier verderbliche Grundſätze auch weit verderblicher eingewirkt und in der That die ganze Maſſe der Nation verkehrt, wie ein wenig Sauerteig eine ganze Maſſe ſäuert. Was man auch ſagen möge, alles Hohe und Große in der Welt iſt durch etwas geworden, das wir im allgemeinſten Sinne Metaphyſik nennen können. Metaphyſik iſt, was Staaten organiſch ſchafft und eine Menſchenmenge Eines Herzens und Sinns, d. h. ein Volk, werden läßt. Metaphyſik iſt, wodurch der Künſtler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend ſinnlich wiedergibt. Dieſe innere Metaphyſik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wiſſenſchaft gleichermaßen inſpirirt, iſt etwas, das von den ſogenannten Theorien, wodurch Gutmüthige ſich täuſchen ließen, und von der flachen Empirie, welche den Gegenſatz von jenen ausmacht, gleich weit abſtößt.

Alle Metaphyſik, ſie äußere ſich nun ſpeculativ oder praktiſch, beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit Einem Wort auf dem Sinn für Totalität.

Metaphyſik iſt der Gegenſatz alles Mechanismus, iſt organiſche Empfindungs-, Denk- oder Handlungsweiſe. Auf Zerſtörung aller Metaphyſik im einzelnen Menſchen wie im Ganzen ging die letzte Zeit aus, und dieſes iſt in der That das Geheimniß aller Klugheit, Erziehungs- und Regierungs-Weisheit derſelben.

Wir wollen unſere Beiſpiele nicht von eigentlich ſpeculativen Wiſſenſchaften hernehmen. Daß z. B. die Phyſik ganz dem Mechanismus überantwortet wurde, iſt eine bekannte Sache. Die Phyſik ſoll freilich bis auf den Mechanismus der Erſcheinungen conſtruiren, aber was ſie in dieſem Mechanismus darſtellen und eigentlich ſehen ſoll, iſt nicht mehr Mechanismus: eben darum bedarf der Phyſiker der innern Metaphyſik, der Anſchauung und Tiefe der Contemplation. Daß die Philoſophie von allem Dämoniſchen, aller eigentlichen Metaphyſik zu reinigen, ein Hauptverdienſt und Geſchäft geweſen, weiß jedermann. Nur von denjenigen Wiſſenſchaften reden wir, die das Leben des Menſchen unmittelbar angehen und beſtimmen. Was zuvörderſt das allgemeine Verhältniß der Menſchen zueinander betrifft, ſo war der Ausgangs- und Unterſtützungspunkt der ſämmtlichen Theorien die abſolute Perſonalität des Einzelnen. Nicht damit ein dem All ähnliches Ganzes entſtünde, nur um eines Ganzen willen, ſondern damit der Einzelne für ſich, abgeſchloſſen und geſondert beſtehen könnte, gab es Recht und Geſetze. Der Charakter, unter dem der Einzelne betrachtet wurde, war (dem höchſten, den mechaniſche Phyſik kennt, ähnlich) moraliſche Undurchdringlichkeit, abſolutes Vermögen für ſich zu ſeyn und ſeine Sphäre mit Ausſchließung aller andern zu erfüllen. Auf dieſe unſinnigſte Anmaßung abſoluter Egoität wurde eine den Alten in dieſem Sinn völlig unbekannte Wiſſenſchaft gegründet, ein ſogenanntes Naturrecht, das allen zu allem ein gleiches Recht gibt und keine innerlich bindenden Pflichten, ſondern nur äußeren Zwang, keine poſitiven Handlungen, ſondern nur Unterlaſſungen und nur Einſchränkungen kennt, die ſich jeder an ſeinem urſprünglichen Recht bloß in der Abſicht gefallen läßt, um den ihm übrig bleibenden Reſt deſſelben deſto ſicherer in ſelbſtgenügſamer Abgeſchloſſenheit genießen zu können. Aus dieſer trüben Quelle ſchnödeſter

Selbſtſucht und Feindſeligkeit aller gegen alle entſtand ſodann der Staat durch menſchliche Uebereinkunft und gegenſeitigen Vertrag.

Wenn einmal in der Menſchheit kein nothwendiges Princip von göttlicher Einſetzung iſt, wodurch viele zur Einheit verſchmolzen, und hinwiederum die Einheit in Vielheit ſich verwirklicht, wenn das Höchſte, um deſſenwillen alles andere da iſt und geſchieht, die Perſonalität des Einzelnen iſt: ſo iſt es unmöglich, für das Ganze wahrhaft zu wollen, und das Geſetz der Sittenlehre, im Sinn und Geiſt des Ganzen zu handeln, anders als im negativen Sinn zu verſtehen und zu erfüllen, nämlich in dem: nichts zu thun, das dem Willen des Ganzen, wenn es als ſolches einen haben könnte, widerſtritte. Alle Tugenden ſind dann entweder bloß verneinender Art, oder können ebenfalls nur von dieſer Seite erſcheinen; der ganze Werth des Menſchen beſteht in der Einſchränkung, die er ſich in Anſehung anderer auferlegt, nicht in dem, was er für andere vollbringt; Tugenden, die ſich nur im Zuſtand eines öffentlichen und gemeinſamen Lebens entwickeln und äußern können, gibt es nicht, ſondern bloß Tugenden des Privatlebens. Auch der Staat glaubt ſolcher Tugenden entbehren zu können, ſo wie jeder innerlich bindenden Kraft. Geſinnungen gehen ihn nichts an, denn Handlungen, die ſeiner Exiſtenz zuwider, glaubt er mit Gewalt hindern, deren er bedarf, erzwingen zu können. Vollkommene Mechaniſirung aller Talente, aller Geſchichte und Einrichtungen iſt hier das höchſte Ziel. Alles ſoll nothwendig ſeyn im Staat, nicht wie in einem göttlichen Werk alles nothwendig iſt, ſondern wie in einer Maſchine durch Zwang, durch äußeren Antrieb.

Zwar es muß ſich in der Ausübung finden, daß der Staat durch alle dieſe Mittel nie ein Ganzes wird, ja daß jene blinde Nothwendigkeit nicht einmal erreicht wird, aber immer wird der Grund nur in der Unvollkommenheit des Mechanismus geſucht; neue Räder werden eingefügt, die zu ihrer Regulirung wieder anderer bedürfen, u. ſ. f. ins Unendliche; ewig gleich fern aber bleibt das mechaniſche Perpetuum mobile, das bloß organiſcher Kunſt der Natur und der Menſchen vorbehalten iſt zu erfinden.

In einem ſo gewordenen Staat hat alles nur Werth, ſoweit es mit Sicherheit erwartet und berechnet werden kann: alles Dämoniſche aber, das vom Himmel kommt und nicht berechnet werden kann, iſt von keiner Bedeutung.

Aller Mechanismus vernichtet die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und iſt ihm nichts. Alles Große und Göttliche aber geſchieht immer durch Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Geſetzen der Natur, ſondern nur durch das Geſetz und die Natur des Individuums. Vertilgung der Individualität iſt eben die Richtung eines unmetaphyſiſchen, bloß mechaniſch geformten Staates. Daher gelangen in ihm die am wenigſten durch Individualität ausgezeichnet ſind, die gewöhnlichſten Talente und am meiſten mechaniſch aufgezogenen Seelen zur Herrſchaft und Leitung der Angelegenheiten. Ja in dem Maß, als ein Menſch der wahren Wiſſenſchaft und Ideen fremd iſt, wird er tauglich für Geſchäfte gefunden. Zuletzt werden auch an den Oberhäuptern nur Privattugenden noch geſchätzt ohne öffentliche, und da in der That nichts Gemeinſames oder wahrhaft Oeffentliches exiſtirt, ſo wird die fade Moral des Privatlebens endlich ſogar auf die Throne erhoben, und auch Fürſten gelehrt, was ſie unterlaſſen, nicht, was ſie Poſitives und ihrem Volk Heilſames ſelbſtändig thun ſollen. Wie ſollte aber ein ſolcher Staat dem Kriege gewachſen ſeyn, da er alles auf den Eigennutz des Privatlebens gründet, und er hinwiederum zu dem Bürger kein anderes Verhältniß ſich gegeben, als das, den möglichſten Nutzen von ihm zu ziehen, ihn zu übervortheilen und, wo es möglich, Geld und Gut von ihm zu gewinnen; ferner, da in dem Krieg allein große Individualität entſcheidend, hülfreich erſcheinen kann, da zur Zeit des Friedens eben dieſe unterdrückt und vertilgt wurde. Es gibt keinen rechtlichen Krieg, als der um der Idee willen geführt wird, d. h. der religiös iſt. Nicht als Maſchine, die von Willkür bewegt wird, ſondern dem Geſetz Gottes und der Natur gehorchend, die den Krieg eingeſetzt haben, ſoll der Streiter ſiegen oder fallen. Wo aber gibt es einen heiligen Krieg, wo der Staat nichts Heiliges in ſich hat, und was in ihm allein noch Heiliges war, die

Religion, als ein Fremdes von ſich ausgeſtoßen und ſich ſelbſt als ein Inſtitut von bloß weltlichen Zwecken conſtituirt hat.

Die deutſche Nation iſt ihrem innerſten Weſen nach religiös; jedes Volk hat aber nur durch dasjenige Kraft und Macht, was ſeine beſondere Natur iſt. Andere mögen durch anderes getrieben und vereinigt werden, ein Phantom von Ehre ganze Staaten zuſammenhalten und Völker zu Triumphen führen: deutſches Gemüth bedarf eines innigeren Bandes. Kein Volk hat mit dieſem Sinn und dieſer Ausdauer den heiligen Krieg gekämpft wie das deutſche. Jene große religiöſe Umänderung beſchäftigte für und wieder die Gemüther und Geiſter der Fürſten und Gewaltigen. Wie iſt denn jetzt alles ſo verändert? Die Antwort auf dieſe Frage liegt ſicher und einem großen Theile nach auch in der Geſchichte der Wiſſenſchaft. Man könnte von dem Menſchen überhaupt ſagen, daß er beſtimmt iſt, ſeiner Perſönlichkeit nach als ein Opfer der ganzen Natur zu fallen. Jedes andere Geſchöpf lebt, in beſtimmten Grenzen, ein vorgezeichnetes Leben; ſein beſchränkter Charakter iſt ihm Tugend und Recht, und wie es auch beſchaffen ſey, es iſt in ſich ſelbſt rein und ohne Fehl. Der Menſch iſt allen Widerſprüchen offen, und durchläuft in ſich allein faſt die ganze Stufenleiter der Weſen, derſelbe des Höchſten und des Niedrigſten fähig. Man hat es oft bemerkt, daß alle übrigen Nationen von Europa durch ihren Charakter viel beſtimmter ſind als die deutſche, welche daher wegen ihrer allgemeinen Empfänglichkeit als die Wurzel, wegen der in ihr liegenden Kraft der Vereinigung des Widerſtreitenden wohl als die Potenz der anderen Nationen betrachtet werden könnte. Sollte nicht das Loos des Deutſchen darin das allgemeine des Menſchen ſeyn, daß auch er die verſchiedenen Stufen, welche andere Völker geſondert darſtellen, allein alle durchliefe, um auch am Ende die höchſte und reichſte Einheit, deren die menſchliche Natur fähig iſt, darzuſtellen?

Wenn dasjenige Volk, deſſen Cultur die eines anderen gebieteriſch beſtimmt hat, das dieſem ſeine Sitte, ſeine Sprache ſeit länger als einem Jahrhundert mitgetheilt und durch Vorzüge wie durch Laſter, durch ſeine vorzüglichen Geiſter wie durch ſeine Auswürflinge gewirkt

hat, wenn jenes Volk endlich dazu kommt, dieſes auch äußerlich zu beherrſchen, was iſt da ſo Großes zu verwundern, da das Gegentheil vielmehr das Verwunderungswürdigſte wäre? wenn aber dieſes Volk Mittel gefunden, dem größten oder wenigſtens gebietenden Theil des andern Grundſätze einzuflößen, deren Gift es ſeiner ſelbſt mehr nach außen wirkenden Natur gemäß durch eine ſchnelle, wenn auch furchtbare, Kriſe überwunden, indeß es jenem das innere Leben langſam verzehrt, welche Folgen wären von dieſem Verhältniß zu erwarten?

Bei dieſem Verhältniß der deutſchen Nation zu den übrigen müſſen wir, um die wahre Weſenheit ihres Geiſtes, die urſprüngliche Richtung ihres Sinns zu gewinnen, das alles ausſondern, was durch die Buhlerei der Väter und Großväter mit ausländiſchen Völkern erzeugt wurde, oder als fremder Zuſatz das reine deutſche Metall auch ſeiner inneren Natur nach verändert hat. Das iſt nicht deutſche Philoſophie, was lange dafür gegolten: nicht einheimiſch ſind jene abſtrakten Theorien und ſeichten Grundſätze, die ſich allmählich in alle Zweige auch des Lebens und gemeinen Weſens gedrungen haben und noch fortwirken, indeß ſie die Erfahrung längſt widerlegt hat und täglich in ihrem Nichts offenbart.

Hat ſich indeß in der deutſchen Nation innerer Zerfall, Widerſpruch, Unvermögenheit gezeigt, ſo dürfen wir dieſes nicht rein und bloß der Einwirkung fremder Elemente zuſchreiben. Im Weſen und der Beſtimmung des deutſchen Geiſtes, in allen Formen ſich zu verſuchen, liegt der Grund einer unendlich mannichfaltigen Spaltung. Alles Leben fordert Totalität, aber dieſe zerfällt ohne die Einheit. So machen einzelne Theile unſeres Leibes zuſammen die Form aus, und nur wo dieſe Form in Einheit beiſammen iſt, ſchlägt das Weſen, der ächte Lebensblitz ein. Nehme die Form auseinander, und er hat nicht mehr wo er einſchlage und zünde. Wir haben zu gleicher Zeit und auf Einem Boden Menſchen jeder Art geſehen. Viele, die ganz in den Schlamm der Sinnlichkeit verſunken waren, und deren beſchränkten Geiſteskräften eben dieß das Höchſte ſchien, nichts außer dem Sinnlichen zu ſehen und zu denken. Reine Verſtandesmenſchen — wie gar wenige in der That,

viele doch ihrer Rede nach! — die ihren Verſtand im Hinwegſchaffen und Beſchneiden ſuchten, gänzlich unfähig aber etwas Poſitives zu ſchaffen. Vernunftmenſchen, d. h. ſolche, die mit reiner Vernunft ſich abziehen zu können glaubten von aller Wirklichkeit und von aller That. Segar Ueber-Vernunftmenſchen! Aber Menſchen, in denen die Harmonie wäre, durch welche jenes alles erſt theils Adel theils die Kraft der Wirkſamkeit und die Aktualität erhält, mit Einem Wort wahrhaft göttliche Menſchen haben ſich nirgends hervorgethan. Jene alle zeigten ſich unvermögend zur Rettung des Gemeinweſens oder auch nur zur Erfindung irgend eines Guten für das Ganze und Allgemeine. Gerade jener innere, geiſtige Lebensblitz hat der Zeit gefehlt, und nirgends hat, in Deutſchland wenigſtens, wo jene Sonderung der Kräfte nach allen Richtungen hin aufs Aeußerſte getrieben wurde, eine Erſcheinung deſſelben ſich thätig, wirkſam für das Leben gezeigt. Wo er erſchienen wäre, da hätte er als ein Lichtglanz und Bote vom Himmel alles Volk mit Anbetung erfüllt, die Getrennten plötzlich, wunderbar, göttlich vereinigt. So ſtehen ſie nun außereinander, geſchieden, jeder auf einem Endpunkt; die Kraft, der Funke aber, der alle zu Einem Wollen und Thun verſchmelzen konnte, hat ſich nirgends gezeigt.

Ihr habt die Natur geſchmäht, daß ſie Sinne eingeſetzt und den Menſchen nicht nach dem Muſter eurer Abſtraktionen geſchaffen; ihr habt ſeine Natur geſchändet und verſtümmelt, damit ſie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnſinn gegen ſie gewüthet, als die ſich in früheren Zeiten ſelbſt verſchnitten um der Seligkeit willen. Ihr bedachtet nicht, daß in Sachen der Wiſſenſchaft, der Religion und Kunſt ſo wenig als in weltlichen Geſchäften je ohne überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabenſten Aeußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit todt und unwirkſam für die Welt ſind. Ihr bedachtet nicht, daß, indem ihr die Leidenſchaften ausrottet, ihr zugleich der Tugend den Stoff ihrer Anwendung, die Materie raubt, ohne welche ſie keine Aeußerung hat. Denn jede Kraft der Natur iſt an ſich gut, und, ſoweit ſie poſitiv iſt, göttlich; ſie wird negativ und vom Argen, nur ſofern ſie aus dem

urſprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für ſich wirkend, ſich ſelbſt zum Mittelpunkt zu machen ſtrebt. Wenn aber die Tugend ſelbſt nichts anderes iſt denn eben jenes göttliche Maß der urſprünglichen Kräfte, ſo ſind dieſe nothwendig zur Aeußerung der Tugend, wie in der Heiterkeit der Luft nur darum die Sonne als Bild der Einheit erſcheint, weil derſelbe Luftkreis es iſt, in dem auch die Kräfte der Stürme und Orkane, die Macht des Blitzes und des Donners ſchlummert. Wer möchte die göttliche Wurzel des Zorns, des Haſſes, der Ehrliebe und anderer Eigenſchaften verkennen? Die Wirkung einer den Menſchen aushöhlenden Moral muß aber nothwendig noch beträchtlich nachtheiliger wirken auf Völker, die ſchon durch ihre klimatiſchen Verhältniſſe ärmer an Naturkraft und ſchwächer begabt von Sinnlichkeit ſind.

Ebenſo habt ihr dem Verſtand Krieg angekündigt, weil ihr ihn nur von ſeiner negativen, aber nicht von ſeiner poſitiven Seite kennt. Wollten wir ihn auch bloß nach der gewöhnlichen Anſicht als das Mittel der Vernunft und Sinnlichkeit betrachten, ſo erſchiene er ſchon dadurch als das Realiſirende oder die einzige Kraft der Verwirklichung im Menſchen, ſo daß ſelbſt noch die Frage entſtünde, ob er nicht, menſchlich zu reden, als das gemeinſchaftliche Band jener Entgegengeſetzten und eben darum des Menſchen ſelbſt, höher als beide zu ſetzen ſey; daß er gleicherweiſe leer, unfruchtbar, unwirkſam iſt, er mag nun von der Vernunft und den Ideen, deren Werkzeug er iſt, oder von ſinnlicher Anſchauung und Kraft, welche der Stoff iſt, in dem er jene auszuprägen hat, ſich entfernen, iſt nur zu offenbar durch ſich ſelbſt und durch die Erfahrung; aber eben dieſe Erfahrung weiſt ihm ſein beſtimmtes, organiſches Verhältniß im Ganzen der menſchlichen Natur an. Schlägt denn etwa das Herz im Leibe darum nicht frei und lebendig, weil es ein Band zweier Syſteme, weil es untergeordnet iſt der Einheit, die kein Theil mehr iſt? Der Verſtand iſt es, von dem allein allen Produkten des Geiſtes innere Kraft und Ständigkeit kommt; ſelbſt Thaten des Muths, der Tugend und Begeiſterung drückt er erſt das Siegel der Göttlichkeit auf. Wie es aber Sitte geworden iſt, in der Wiſſenſchaft nur ſchwärmen, nur fühlen oder empfinden zu wollen, und bei

Schwachſinnigen ſogar für Genie gilt, die Wiſſenſchaft zu verachten, ſo iſt in Dingen des Lebens unter uns verſtandloſem Enthuſiasmus mehr als klarem Verſtand, illuſoriſcher Meinung mehr als deutlicher Erkenntniß des Nothwendigem vertraut worden.

Man hat den deutſchen Philoſophen mehrmals vorgeworfen ihre Gleichgültigkeit gegen das Gemeinweſen, ihr Nichteinſtimmen in die allgemeine Wehklage über Untergang des Alten und des hergebrachten Zuſtandes, ja im Allgemeinen iſt ihnen ſogar verargt worden, daß ſie mit überſinnlichen und die gemeine Faſſungsgabe überſteigenden Dingen ſich beſchäftigen, indeß die Begebenheiten der Welt alle menſchlichen Kräfte zur Erde zurückzurufen ſcheinen. Wäre die Richtung der neueren Philoſophie auch noch ſo überirdiſch, ſchiene es ſo ſehr tadelswerth, ſich von der Erde, die nichts darbietet als ein gräßliches Schauſpiel organiſcher Auflöſung, zum Himmel ſich zu wenden? Wie aber ſollte ſie wehklagen über den Untergang eben derjenigen Zuſtände, deren Nichtigkeit ſie am tiefſten gefühlt und längſt verkündet hat? Könnte ſie nicht vielmehr ſich freuen, daß das zerſchmetternde Schickſal mit harten Schlägen das Gebäude der Lüge und des Irrthums zuſammenſtürzt, das der ſanften Stimme nicht weichen wollte. Sollte ſie noch Hoffnungen hegen von einer Zeit oder einem Geſchlecht, von dem ſie der feſten Ueberzeugung iſt, daß das Wahre ſelbſt, das Rechte und Gute, das in ſie geſäet würde, nur Unkraut und ſchlimme Frucht erzeugen kann? Wahrlich ſie könnte des geiſtigen Schlafs und inneren Todes in dem Geſchlecht ſo gewiß ſeyn, daß ſie, obſchon nach gemeiner Rede die Erfahrung die Lehrmeiſterin der Thoren iſt, dennoch mit Gewißheit vorherſagen könnte, daß auch dieſe nichts ändern und beſſern wird. An wen aber ſollte ſie ſich wohl mit ihren Reden richten? An die, welche angefüllt mit den ſeichten Begriffen abſtrakter Theorien auf der einen, und einer unreinen, ja ſchmutzigen Erfahrung von der andern Seite, ſich den wahren Weltverſtand zuſchreiben, die wahre Philoſophie aber, die nichts anderes iſt denn die höchſte Erkenntniß des Seyenden, verachten? Sollte ſie den wahnſinnigen Aberglauben theilen, daß Neues durch Altes beſiegt werden könne, indeß ſie feſt überzeugt iſt, daß nur

die gänzliche Erneuerung, welcher zu wehren das Hauptgeſchäft der Erſtorbenen und Blödſinnigen der ganzen letzten Zeit geweſen, Ehre und Heil wiederbringen kann, und dieß ganze Geſchlecht entmannter Lüſtlinge und weicher Seichtlinge, das gleich ungeſchickt iſt für den Ernſt des Lebens wie für den der Wiſſenſchaft und der Kunſt, vergehen muß, ehe mit That und Kraft wieder gehandelt werden kann. . . .

F. W. J. Schellings

Denkmal

der Schrift

von den göttlichen Dingen ꝛc.

des Herrn

Friedrich Heinrich Jacobi

und der ihm in derſelben gemachten Beſchuldigung

eines abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus.

Eh, proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere et Deum nullo modo cognoscere, non erubescant, Philosophos Atheismi accusare.

Ben. de Spinoza.

1812.

Vorrede.

Der wiſſenſchaftliche Leſer wird für dieſe kleine Schrift den richtigſten Geſichtspunkt faſſen, wenn er ſie als Abtragung einer alten von mir längſt geforderten Schuld an die Wiſſenſchaft und zugleich als Vorrede eines Werks anſehen will, in welchem vieles das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erläuterung erhalten wird, welche es verdient.

Den nicht wiſſenſchaftlichen Leſer habe ich nur um das Eine zu erſuchen, keine dieſer Sache fremde Beziehungen einzumiſchen, indem hier durchaus bloß von wiſſenſchaftlichen Verhältniſſen die Rede iſt, und ich mich keiner andern Freiheit bediene, als derjenigen, welche dem Gelehrten nicht entzogen werden kann, ohne alle literariſche Thätigkeit ſofort aufzuheben.

Im Ganzen bitte ich, dieſe Abhandlung nicht etwa für eine Appellation an das (gegenwärtige) Publicum anzuſehen. Der Handel, den ich mit Herrn Fr. H. Jacobi auszumachen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geſchlichtet werden. Er gehört durch ſeine Umſtände der allgemeinen Literarhiſtorie des Vaterlandes, durch ſeinen Gegenſtand der beſonderen Geſchichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergeſſen und das letzte Urtheil fällen zwiſchen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zuſammen vor den Richterſtuhl der Nachwelt treten.

München, den 13. des December 1811.

Inhalt.

Seite

Vorläufige Erklärung über die in der Schrift des Hrn. F. H. Jacobi gegen mich enthaltenen Beſchuldigungen 23

Beiträge zur Beurtheilung der Jacobiſchen Polemik und ſeines Verhältniſſes zu Wiſſenſchaft und zu Theismus, zu Philoſophie und zu Religion, ſo wie zur Literatur überhaupt.

1) Das Geſchichtliche 39

2) Das Wiſſenſchaftliche 54

3) Das Allgemeine (eine allegoriſche Viſion) 83

Vorläufige Erklärung.

In der so eben erschienenen Schrift des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi:

Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipzig, 1811.

finden sich in Bezug auf die sogenannte Alleinheitslehre, Identitätslehre, Naturphilosophie u. s. w. folgende Aeußerungen:

1) „Als vor zwölf Jahren die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, behauptete, die moralische Weltordnung allein sey Gott: da erregte diese Behauptung doch! noch einiges Aufsehen"; (bekanntlich wurde gegen den Urheber der Wissenschaftslehre von mehreren Regierungen die bürgerliche Obrigkeit aufgerufen, und er verlor wenigstens mittelbar durch diesen Handel seine öffentliche Lehrstelle). Aber „was der Welsche im Sprüchwort sagt: una meraviglia dura tre giorni, möchte sich kaum bei irgend einer Gelegenheit auffallender bestätigt haben, als wie kurz darauf die zweite Tochter der kritischen Philosophie (obengedachte Alleinheitslehre) die von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freiheit vollends, d. h. auch namentlich, aufhob". (Hieraus wäre auf die Meinung zu schließen, daß sie der Sache nach schon vorher durch Fichte aufgehoben gewesen). „Es erregte nämlich diese auch namentliche Aufhebung schon gar kein Staunen mehr". S. 117. 118.

Es ist schwer zu sagen, was nach der Meinung dieser pragmatischen Erzählung dem Urheber der zweiten Lehre nach Kant hätte geschehen

müſſen, um das Staunen über ſeine Unternehmung mit dem Aufſehen, das die Fichteſche veranlaßte, in einiges Verhältniß zu ſetzen. Zum wenigſten mußte er doch von Amt und Stelle verjagt werden. Es geſchah — leider nicht. Der Erzähler bezeugt, daß er an dieſer Gleichgültigkeit keinen Theil hat. Er waſcht ſeine Hände — in Unſchuld.

Was den meine Lehre angehenden Inhalt der menſchenfreundlichen Aeußerung betrifft, ſo iſt der Herr Verfaſſer nichts ſchuldig geblieben als — den Beweis, daß ſie, nämlich die Unterſcheidung von Natur- und Moralphiloſophie, von Nothwendigkeit und Freiheit, in dem Sinn aufgehoben, in welchem er dieß genommen haben will. So nämlich, daß ſtatt der moraliſchen Freiheit nur Naturnothwendigkeit oder überhaupt Nothwendigkeit übrig geblieben.

Dieſe zweideutige Art, meinen eigentlichen Gedanken auszudrücken, iſt einer der Kunſtgriffe, deren man ſich gegen meine Lehre vor dem ununterrichteten Theil des Publikums in ſo reichem Maße bedient hat[1].

2) Eben dieſe zweite Tochter der kritiſchen Philoſophie (!) erklärte „ohne weiteres, über der Natur ſey nichts, und die Natur allein ſey", oder in einer andern Wendung, „die Natur ſey Eins und Alles, über ihr ſey nichts". S. 118 u. a.

Wofür gibt der Verfaſſer den eben ausgezeichneten Satz? Entweder für die charakteriſtiſche Lehre des ganzen Syſtems; oder für ein Reſultat, das erſt aus ihr gezogen, durch Schlüſſe herausgebracht werden mußte. Ueber dieſe letzte Art von Polemik, Folgerungen, die aus den (verſtandenen oder unverſtandenen) Aeußerungen eines Autors nach Belieben gezogen ſind, als wirkliche Behauptungen deſſelben aufzuſtellen, werde ich mich in einem ſpäteren Abſchnitt erklären. Die obige Behauptung kann der Verfaſſer ſelbſt nicht für eine bloße Conſequenz geben wollen; ſie kann das ihrer Natur nach nicht ſeyn, iſt ſie überhaupt Lehre meines Syſtems, ſo muß ſie das A und das O, der Anfang und das Ende deſſelben ſeyn. Der ganze Ton, die Auszeichnung im Druck,

[1] Man vergleiche die Erklärung im Erſten Band meiner Philoſophiſchen Schriften (Landshut 1809) S. 406. 407 [Bd. VII, S. 341. 342].

welche bei Hrn. Jacobi immer angeführte Worte bedeutet, zeigt ſogar, daß er ſie für eine wörtliche Behauptung geben will.

Hienach ſollte man ſchließen, der Satz: über der Natur ſey nichts und ſie allein ſey, müſſe dem Leſer überall in meinen Schriften entgegenkommen. Ich verſichere, daß er in keiner einzigen meiner Schriften anzutreffen iſt.

Es wäre daran genug; ich beweiſe aber noch außerdem, daß er in keiner derſelben angetroffen werden kann, weil er gegen die Natur, gegen den Grundbegriff meines ganzen Syſtems ſtreitet.

Dieß wird ſo lange nicht geleugnet werden können, als nicht die Fundamentalerklärung der Natur ausgelöſcht iſt, welche in der erſten urkundlichſten Darſtellung meines Syſtems gegeben worden.[1] Dieſe Erklärung lautet S. 114 [202] wörtlich ſo: „Wir verſtehen unter Natur die abſolute Identität, ſofern ſie nicht als ſeyend, ſondern als Grund ihres eignen Seyns betrachtet wird.“ Hier wird die ſeyende abſolute Identität von der nicht-ſeyenden, die nur Grund (in meiner Sprache ſo viel als Grundlage) ihrer Exiſtenz iſt, unterſchieden, und die letzte allein als Natur erklärt. Ich behaupte alſo, die Natur ſey die (noch) nicht ſeyende (bloß objektive) abſolute Identität — Hr. Jacobi aber läßt mich behaupten, ſie allein ſey, welches ebenſo viel ſagt, als, ihr allein komme das Prädicat der ſeyenden zu. — Da ferner das Seyende allgemein über dem ſeyn muß, was nur Grund (Grundlage) ſeiner Exiſtenz iſt, ſo iſt offenbar, daß, zufolge eben dieſer Erklärung, die ſeyende abſolute Identität (Gott im eminenten Verſtand, Gott als Subjekt) über der Natur, als der nicht-ſeyenden — bloß objektiven — abſolnten Identität geſetzt wird, die ſich nur als Grund des Seyns verhält. — Hierüber laſſen die nachfolgenden Worte keinen Zweifel, „wir ſehen hieraus vorher, daß wir alles Natur nennen werden, was jenſeits des abſolnten Seyns der abſolnten Identität liegt“. Der geſunde Menſchenverſtand gibt, daß, was durch ein jenſeits

[1] Sie befindet ſich unter dieſer Aufſchrift im zweiten Heft des zweiten Bandes meiner Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik. (Jena und Leipzig 1801.) [Band IV].

von einem andern unterſchieden wird, unmöglich für alles gegeben werden kann, außer dem nichts iſt. Aber die Worte beſtimmen zugleich, was außer der Natur iſt. Natur, behaupten ſie, iſt alles, was (vom höchſten Standpunkt der ſchon ſeyenden abſoluten Identität) jenſeits dieſes ihres abſoluten — nämlich ſubjektiven — Seyns liegt; daſſelbe vom Standpunkt des Menſchen ausgedrückt würde ſo lauten müſſen: Natur iſt alles, was für uns diesſeits der ſeyenden abſoluten Identität, diesſeits ihres abſoluten — nämlich ſubjektiven — Seyns liegt — woraus erhellt, daß, die Natur oder auch unſere eigne gegenwärtige Exiſtenz zum Standpunkt angenommen, die ſeyende abſolute Identität, d. i. Gott als Subjekt, ein Jenſeits-, alſo wohl auch ein Außer- und Ueber- der Natur ſeyn muß.

Allein es bedarf ſolches tieferen Eindringens nicht einmal; die gänzliche Unmöglichkeit des Satzes in meinem Syſtem erhellt ſchon aus dem, was jeder weiß, dem es auch nur aus gelehrten Zeitungen bekannt geworden iſt, daß nämlich vom erſten Beginn an der realen Welt eine ideale, der Natur die Geiſterwelt entgegengeſetzt worden.

3) „Dieſelbe Alleinheitslehre war in dem Fall, die Lehre von Gott, Unſterblichkeit und Freiheit geradezu aufzugeben — es blieb nur noch Naturlehre, Naturphiloſophie“ (S. 139).

Daß Naturphiloſophie nur Eine Seite des ganzen Syſtems ſey, iſt jedem Anfänger im Studium deſſelben bekannt; Hrn. Jacobi allein gefällt es, dieſe Beſtimmung zum Behuf ſeiner Polemik zu ignoriren. Es würde lächerlich ſeyn, eine Stelle zum Beweis jener Verſicherung anzuführen.

Ueber den erſten Theil des Satzes (die Alleinheitslehre habe die Lehre von Gott u. ſ. w. geradezu aufgeben müſſen) läßt ſich nichts weiter ſagen, als ganz einfach, daß ſie eine durch nichts erweisliche Unwahrheit enthält.

4) „Das abſolute Identitätsſyſtem iſt in der That und Wahrheit Eins mit dem Spinozismus“ (welchen Hr. Jacobi ſchon ſeit 25 Jahren für Atheismus erklärt). S. 193. — Ich habe in der Vorrede zur erſten Darſtellung meines Syſtems erklärt, daß Spinozismus

in einem gewiſſen (auf keinen Fall Jacobiſchen [1]) Verſtande die eine, vorangehende, reale, der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philoſophie ſey. Bei dieſer Behauptung bin ich geblieben bis jetzt, und habe ſie durch die That wahr zu machen geſucht. Inſofern hat die Ausſage: die Identitätslehre ſey ſpinoziſtiſch, nichts gegen ſich, ſobald hinzugeſetzt wird, ſie ſey es einem Theil, einem Element nach, gleichwie es nichts Verfängliches hat zu ſagen, der Menſch ſey ein phyſiſches Weſen, ſobald es nicht bedeuten ſoll, er ſey nur dieſes. — Daß aber die Identitätslehre nichts anderes als Spinozismus ſey, hierüber iſt von Hrn. Jacobi der Beweis zu erwarten.

5) „Die Naturphiloſophie behauptet, aller Dualismus, wie er Namen habe, müſſe vertilgt werden (S. 118), und behauptet daher in Wahrheit (dieß ſetzt Hr. Jacobi immer dazu) die Identität (Einerleiheit) der Vernunft und der Unvernunft, des Guten und Böſen" (S. 160). Der erſte Theil dieſes Satzes ließe ſich durch den gröbſten, allgemeinſten Augenſchein vielleicht entſchuldigen. Die Naturphiloſophie erkennt nur Ein höchſtes Princip und hebt inſofern allen Dualismus auf, ausgenommen den in dem höchſten Princip ſelber. Was aber den abgeleiteten Dualismus betrifft, der erſt in der phyſiſchen und moraliſchen Welt zum Vorſchein kommt, ſo wäre es ſonderbar, wenn der Urheber der Naturphiloſophie, welcher davon ausgegangen, den Dualismus als Grundgeſetz aller Wirklichkeit aufzuſtellen, eben der wäre, der ihn vertilgt hätte. Ueber die Anerkennung deſſelben, auch als Grundgeſetzes der moraliſchen Welt, hat er ſich in der Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit deutlich genug erklärt. Hr. Jacobi hat alſo zu zeigen, wo, wie, mit welchen aus meiner Lehre gezogenen

[1] Das Letzte erhellt aus der Aeußerung S. VII [S. 110] der Vorrede: „Faſt ſcheint mir, als ſey dieſe Darſtellung Beweis, daß man bis auf den heutigen Tag den Realismus in ſeiner vollkommenſten Geſtalt — ich meine im Spinozismus — in allen öffentlich bekannt gewordenen Anſichten deſſelben durchaus verkannt und mißverſtanden habe". Die Jacobiſche Darſtellung des Spinozismus war darunter nicht bloß überhaupt, ſondern wegen ihres völlig mechaniſchen, unlebendigen, abſtrakten Begriffs von demſelben ganz vorzüglich begriffen.

Gründen ich in Wahrheit allen Unterſchied von Vernunft und Unvernunft, Recht und Unrecht, Gut und Bös aufgehoben.

6) Nach eben dieſer Lehre iſt „das Inſeln im Meer erzeugende Korallenthier Gott ähnlicher als der nach Tugend und Heiligkeit ſtrebende Menſch“ (S. 186). — Dieſe Worte werden zwar nicht durch den Druk als angeführte bezeichnet, aber dadurch, daß ſie mit wirklich von mir gebrauchten in Verbindung gebracht ſind, entſteht die — wer weiß, ob nicht beabſichtete? — Möglichkeit, ſie gleichfalls für ſolche zu nehmen.

Zu Jacobiſch — zu ſehr im genre larmoyant ſeiner Polemik — iſt freilich ſchon die ganze Wendung dieſes Satzes, als daß irgend ein Verſtändiger ihn mir zutrauen könnte.

Um das folgende Kunſtſtück begreiflich zu machen, müſſen ſchlechterdings die zwei dazu gehörigen Stellen neben einander geſehen werden.

Schelling	Jacobi
Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur. S. 5 [Band VII, S. 293]. „Iſt doch die Natur (dem einen dieß, dem andern jenes), dem begeiſterten Forſcher allein — die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt. Eine hohe Bedeutung hatte der Grundſatz der Nachahmung wohl, wenn er die Kunſt dieſer ſchaffenden Kraft nacheifern lehrte u. ſ. w“.	Von den göttlichen Dingen. S. 157. „So wenn man uns, als eine höhere und tiefere Offenbarung der Lehre, verkündigte: die Natur oder die abſolute Produktivität ſey — die heilige ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeuge, und werkthätig hervorbringe; ſie ſey der allein wahre Gott, der Lebendige; der Gott des Theismus hingegen ſey nur ein abgeſchmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngeſpinnſt: ſo würden wir, dieß vernehmend, doch wohl nicht ſogleich verſtummen dürfen.

Der nur wenig aufmerkſame Leſer ſieht, daß die von Hrn. Jacobi — aus eigner Erfindung zugeſetzten Worte, „ſie (die Natur) ſey

der allein wahre Gott, der Lebendige", nicht nur durch den Zusammenhang der Rede als Fortsetzung der zuvor angeführten erscheinen, sondern durch die gleiche Auszeichnung im Druck ihnen auch äußerlich völlig gleichgestellt, d. i. ebenfalls für buchstäblich angeführte Worte gegeben werden [1].

Aber auch die folgenden Worte: „der Gott des Theismus u. s. w. bis Hirngespinnst" sind zwar durch den Druck nicht ausgezeichnet, laufen aber dergestalt in dem nämlichen Zusammenhang, in der gleichen Construktion mit den vorhergehenden fort, daß sie jeder arglose Leser, dem nicht etwa meine Denkart bekannt ist, ebenfalls für meine eignen Worte halten muß.

Verkündigung einer höheren und tieferen Offenbarung könnte Hr. Jacobi meine wirklichen Worte nennen! — Eine höhere und tiefere Offenbarung — einer speculativen Lehre in einer Rede über die bildenden Künste, gehalten vor einer gemischten Versammlung! Was muß die arme Rede verschuldet haben, daß ihre unschuldigen Worte so hoch genommen werden, daß Hr. Jacobi gerade sie vor sein Halsgericht zieht — sie gern auf die Folter legte, um ihr Worte abzupressen, die sie nicht gesagt hat! — Ist diese noch öfter vorkommende akademische Rede vielleicht die Hauptquelle, aus welcher Hr. Jacobi seine Kenntniß meines Systems geschöpft hat?

Daß die Natur alle Dinge — (versteht sich doch wohl Naturdinge?) aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe: dieser Satz gehört wohl zu den unverfänglichsten, an denen selbst der blindeste Eiferer keinen Anstoß nehmen könnte, da ja sogar Hr. Jacobi S. 165 seines Produkts über die Worte der Schöpfungsgeschichte: „und Gott sprach: die Erde

[1] Vielleicht wird der schlüpfrige Mann sich darauf berufen, daß zwischen den ächten und den zugedichteten Worten ein nochmaliges ununterstrichenes „sie sey" stehe. Nun wär' es schon an sich kein sehr rechtliches Verfahren, Aechtes und Unächtes durch eine so schwache, von keinem Leser leicht merkliche Grenze zu unterscheiden; allein es ist zu erwähnen, daß auch im Voranstehenden nur die Prädicate, nicht aber weder das Subjekt (die Natur oder die absolute Produktivität), noch das Hülfswort (sey) im Druck ausgezeichnet sind, woraus erhellt, daß die zugedichteten Worte den ächten wirklich ganz gleichgestellt sind.

bringe hervor lebendige Thiere u. ſ. w." gar erbaulich commentirt. Was den an ſich ganz unverdächtigen — nicht einmal etwas Auffallendes oder Neues enthaltenden — Satz verwerflich — was ihn wirklich atheiſtiſch macht, iſt der Zuſatz des Hrn. Präſidenten, „ſie (die Natur) ſey der allein wahre Gott, der Lebendige".

Solcher Mittel bedient ſich der feine Mann, um ſeine Beſchuldigungen vor dem Publikum glaublich zu machen.

8) „Der Naturaliſt, welcher dogmatiſch behauptet: alles ſey Natur, und außer und über der Natur ſey nichts" — alſo nach der oben unter 2) angeführten Stelle der Naturaliſt, welcher es in dem Sinn und in der Art iſt, wie der Urheber des zweiten Syſtems nach dem Kantiſchen, der Urheber der Identitätslehre, der Naturphiloſophie — „ſucht mit den Worten: Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, Gut und Bös, wenn er ſie gebraucht, — nur zu täuſchen". Dieß ſteht S. 153. 154 mit klaren Worten. Einer unverkennbaren Parallelſtelle (S. 113) zufolge iſt dieß auch ſo auszudrücken, „der Naturaliſt in dem Sinne treibt mit jenen Worten nur Betrug und Spiel"; nach einer ebenſo offenbar hieher gehörigen Stelle (S. 183) „will er nichts wiſſen von dem wahren Gott, ſchent ſich aber dennoch ihn zu leugnen — mit den Lippen". Er befindet ſich nicht in einer (noch verzeihlichen) Selbſttäuſchung, ſein Gebrauch dieſer Worte iſt ein wiſſenſchaftlicher Betrug, der die Abſicht hat irre zu führen (S. 158). — „Der Naturalismus in dieſem Sinn muß nie reden wollen — auch (!) von Gott und von göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von ſittlich Gutem und Böſem, von eigentlicher Moralität; denn nach ſeiner (weſſen?) innerſten Ueberzeugung ſind dieſe Dinge nicht, und von dieſen Dingen redend ſagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber ſolches thut, der redet Lüge". (S. 154. 155). — In dieſer Stelle wird zwar erſt nur vom Syſtem geſprochen, aber, als wäre dieß nicht genug, ſpielt die Rede den Sinn künſtlich, indem ſie von einer innerſten Ueberzeugung ſpricht, ins Perſönliche hinüber, und bereitet dadurch den ganz perſönlichen Schluß vor: Wer ſolches thut, der u. ſ. f. — Gottesleugner nach Grundſätzen, Leugner alles Unterſchieds von Recht und Unrecht, Gut

und Bös, iſt alſo der Naturaliſt, im oben erklärten Sinne, noch überdieß öffentlicher Betrüger und Lügner. —

Hr. Jacobi erkläre, wenn er kann, daß er unter dieſem Naturalismus nicht beſtimmt das Syſtem der Naturphiloſophie, unter dem Naturaliſten nicht beſtimmt den, der das Syſtem der Naturphiloſophie behauptet, verſtanden habe. Denn Spinoza, der einzige, der etwa noch gemeint ſeyn könnte — inwiefern nämlich auch Er Naturaliſt im Jacobiſchen Sinn iſt, und doch das erſte Buch ſeiner Ethik de Deo, ein folgendes de libertate humana überſchrieben hat — iſt durch eine frühere Erklärung ſchon zum voraus ausgenommen [1]; ihm war es erlaubt jene Worte zu gebrauchen, er war kein Betrüger.

Wenn Hr. Jacobi dieſes Haupt- und Univerſalmittel ſchon in Bereitſchaft hatte, ſo brauchte er ja alles Vorhergehende nicht, er durfte nicht Worte erfinden, zu den meinigen hinzu — Lügen, damit ich ſelber geſtünde, ich erkenne keinen Gott als die Natur; er konnte meine Aeußerungen laſſen wie ſie waren, ſogar theiſtiſche einen wahren Gott erkennende anführen; denn das Eine Radikalmittel hob alles auf, er brauchte bloß am Ende hinzuzufügen, dieß alles ſey nur Lüge und Betrug.

Der letzte Angriff iſt von einer Art, daß es unmöglich wird, noch Epitheta und Worte aufzufinden, die ihn bezeichnen. — Wer ſich in einem wiſſenſchaftlichen Streit ſo weit übernehmen läßt, um das Innerſte ſeines Gegners, das er nicht kennt, zu kennen nicht einmal vermöchte, das nur Gott kennt, anzutaſten, der braucht zur Brandmarkung nichts als die eigne Handlung, und wer noch an Ruhm und Ehre, an eine richtende Nachwelt glaubt, der wird unendlich vorziehen, auf ſolche Art angegriffen zu ſeyn, als angegriffen zu haben, geſetzt auch, daß — unglaublicher Weiſe — der Angreifende Mittel fände, dem Ausſpruch der ihm gebührenden Schande im Leben ſich zu entziehen.

[1] Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen S. 84, vergl. Jacobi an Fichte S. 41. — [Zu dem Satz: Spinozismus iſt Atheismus in den Briefen über Spinoza S. 223 macht er die Anmerkung: „Ich bin weit entfernt, alle Spinoziſten für Gottesleugner zu erklären". Von dem jetzt Lebenden aber, den er in der neueſten Schrift als Spinoziſten behandelt, weiß er, daß er ſich ſelbſt wohl bewußt und „nach innerſter Ueberzeugung" auch Gottesleugner iſt (Zuſ. im Handexemplar des Verf.)].

Der Menſch iſt von Natur ein gutmüthiges Weſen. Die Leſer, welche auch bloß die erſten Beſchuldigungen Nro. 1—6 ſich zurückrufen und ſich erinnern, wie auf jede ohne Unterſchied erwiedert werden mußte: es iſt nicht wahr, werden nicht begreifen, kaum glauben können, daß ein Mann, der noch auf einige literariſche Würde Anſpruch macht, nicht nur ſich ſo weit vergeſſen — ſich ſogar damit genugthun konnte, den Gegner durch falſche Reden nur ins Geſchrei zu bringen — ihn nur zu verklatſchen (es gibt kein anderes Wort), gleichviel, ob es nachher als ganz gemeine Unwahrheit erfunden werde — wenn er nur ſeinen Muth gekühlt hat. Ich ſelbſt, nachdem ich das Vorhergehende niedergeſchrieben, bin mehrmals zurückgekehrt, um zu ſehen, mich wieder zu überzeugen.

Schon ſeit einer Reihe von Jahren läuft ein ähnliches Gewebe von Unwahrheiten über meine Lehre durch öffentliche Blätter. Es offenbart ſich auf einmal die Quelle, es zeigt ſich, zu welchem Behuf, zu welcher Denkart Vertheidigung es geſponnen worden.

Eingedenk der Würde, die dem wiſſenſchaftlichen Mann gegen das Gezücht namenloſer Schriftler zuſteht, mußte ich es unter mir halten, davon Kenntniß zu nehmen. Jetzt erſcheint auf einmal ein Name an der Spitze — der Name Friedrich Heinrich Jacobi. Die Auseinanderſetzung der Gründe — denn es ſind deren mehrere und verſchiedene —, welche mich für dießmal zu einer öffentlichen Erklärung beſtimmten, wird mir das Publikum erlaſſen, theils weil ſie jeder verſtändige Leſer leicht ſich ſelber denken mag, theils weil es ſcheinen könnte, als wollte ich nur über mir geſchehenes Unrecht großes Geſchrei erheben, welches ganz gegen meine Art iſt. Ich begnüge mich, trocken zu ſagen: alle Angaben dieſer Schrift, welche meine wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen betreffen, ſind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfaſſers.

Obgleich mir dieſe Eigenſchaft derſelben für meine Perſon einleuchtend genug iſt, ſo fordert doch die billige Rückſicht, nicht in der eignen Sache den letzten Ausſpruch zu thun, daß ich Hrn. Jacobi den Beweis offen erhalte, den er für ſeine Angaben etwa führen könnte.

Ich habe mich nur über die Art des Beweiſes zu erklären, welche hier allein ſtattfinden könnte.

Es handelt ſich nicht von dem Werth meiner philoſophiſchen Behauptungen, nicht davon, ob die von Hrn. Jacobi mir zugeſchriebenen Aeußerungen atheiſtiſch — oder die, welche in der folgenden Schrift vielleicht vorkommen werden, theiſtiſch ſind; es handelt ſich bloß von der wiſſenſchaftlich-hiſtoriſchen Frage: was ich wirklich behauptet habe, was nicht, ob die mir zugeſchriebenen Behauptungen in Wahrheit meine Behauptungen, ob die für wörtliche Anführungen aus meinen Schriften gegebenen Stellen wirklich in meinen Schriften ſich finden, oder nicht. Dieſe Frage iſt von der Art, daß ſie zwar nur eine gelehrte, aber doch eine vollkommene Entſcheidung zuläßt, indem ſie lediglich auf der Exiſtenz oder Nichtexiſtenz gewiſſer philoſophiſcher Behauptungen beruht, die in den vollſtändig vorhandenen Urkunden (meinen Schriften) entweder nachgewieſen oder nicht nachgewieſen werden können.

Es verſteht ſich aus eben dem Grunde, daß in Anſehung dieſer Fragen Zeugniſſe oder Verſicherungen anderer (die im Grunde nur Wiederholungen der nämlichen Unwahrheiten ſeyn könnten — um ſo ehrloſere, wenn ſie von Ungenannten vorgebracht würden —) nichts beweiſen können, gleichwie es ſich überhaupt geziemt, daß der, welcher die Angriffe gemacht, auch in Perſon die Beweiſe führe.

Ich erkläre, mich allen Folgen zu unterwerfen, die für mich aus dem wirklich geführten Beweiſe meines Gegners hervorgehen müſſen, ſo wie ich überzeugt bin, daß im Fall des nicht geführten Beweiſes die öffentliche Meinung Hrn. Jacobi mit eben dem Maße wohlgegründeter Verachtung belegen werde, mit welchem ſie im entgegengeſetzten Fall mich anzuſehen berechtigt geweſen ſeyn würde.

Daß ich die Sache auf dieſe Spitze ſtelle, wird mir niemand verargen können. Es iſt anzunehmen, daß, wer ſich mit öffentlichen Beſchuldigungen herauswagt, ſich auch mit den nöthigen Beweiſen auf den Fall, daß ſie erfordert würden, verſehen habe. Kann er ſie nicht beibringen, ſo verdient er weder Mitleid noch Schonung; ſelbſt Freunde können nicht umhin, ihn wenigſtens ſeiner Unklugheit wegen zu verdammen. Denn einmal: es iſt mit Angriffen auf fremde Perſönlichkeit

nicht zu ſcherzen, und es gibt ſchwerlich ein anderes noch wahrſcheinliches Mittel, die durch lange, ungeſtörte Gewohnheit frech gewordene Verleumdung zur Beſinnung zu bringen. Unmöglich kann auch ein verdorbenes Publikum lange Freude daran haben, Einen einzigen immer nur auf dieſe Art beſtritten zu ſehen; wünſcht man auch wohl, er möchte widerlegt werden, ſo will man doch, daß es gründlich, nicht mit Waffen der Unwiſſenheit oder der Lüge, ſondern mit Waffen des Geiſtes und der Wahrheit, geſchehe.

Sollte nach dieſer Erklärung in dem gewählten Verfahren noch irgend eine Härte gefunden werden, ſo wünſche ich nur, das Publikum, welchem die Art meines Gegners einigermaßen bekannt iſt, möge ſich ſelbſt die Frage aufwerfen, was wohl Hr. Jacobi an meiner Stelle gethan haben würde, und ob ſich wohl annehmen ließe, daß er, auf ſolche Art und durch ſolche Mittel angegriffen, auch nur den zehnten Theil der Mäßigung gezeigt hätte, die ich gegen ihn bewieſen habe.

Dieß vorausgeſetzt ſtelle ich alſo Hrn. Jacobi anheim,

erſtens den Beweis der ſämmtlichen unter den Nummern 1—6 enthaltenen Angaben und Beſchuldigungen zu führen — wofür jedoch nicht Ausrufungen, Betheuerungen oder andere Rednerkünſte, noch weniger die verächtlichen Mittel der Conſequenzmacherei gelten können. Unternimmt Hr. Jacobi den Beweis, ſo kann es kein anderer ſeyn als durch die ausgeſprochenen Grundſätze meines Syſtems, durch deutliche Aeußerungen meiner vor dem Publikum liegenden Schriften. — Einſtweilen, und bis Hr. Jacobi dieſen Beweis geführt hat, fordern Wahrheit und Gerechtigkeit, die ſämmtlichen unter jenen Nummern enthaltenen Angaben und Beſchuldigungen für Eine einzige, gleichviel, ob abſichtliche, ob durch Verblendung erzeugte, auf jeden Fall — nichtswürdige Verleumdung zu erklären.

Da in der Abſicht, mich zum Atheiſten zu machen, unter Nro. 2 ein Satz noch außerdem als wörtliche Behauptung — doch zum wenigſten Einer meiner Schriften angegeben wird, von dem ich verſichere, daß er

in keiner meiner Schriften vorkommt, in keiner vorkommen kann, ſo wird Hrn. Jacobi, um nicht als Mann der offenbaren, abſichtlichen Unwahrheit erfunden zu werden, nichts anderes übrig bleiben, als dieſen Satz in meinen Schriften wirklich nachzuweiſen.

Ebenſo bleibt Hrn. Jacobi wegen der unter Nro. 7 angeführten Stelle nur Eine Art der Rechtfertigung, der Beweis, daß die Worte: „die Natur ſey der allein wahre Gott, der Lebendige“ in meiner akademiſchen Rede oder doch in irgend einer meiner Schriften wirklich enthalten ſind. Solange bis er dieſen Beweis geführt hat, wird niemand Bedenken tragen, jene Stelle als Verfälſchung meiner Worte und Gedanken zu erklären [1].

Aus der Gehäſſigkeit und Perſonalität, womit Hr. Jacobi alle ſeine literariſchen Streitigkeiten geführt (deren nicht wenige ſind) wurde ſchon längſt eine beſondere Meinung von ſeinem Beruf vermuthet. Da er mir gegenüber wirklich die Eigenſchaft eines beſtellten Großinquiſitors zu entwickeln verſucht hat, ſo will ich ein Mittel angeben, wie ſich die Eigenſchaft des Gelehrten noch etwa mit jener vereinigen ließe.

Wenn durch den Umſtand, daß ich lange bei den allgemeinſten Principien verweilt, daß ich meinen Fleiß von Anfang vorzugsweiſe dem naturphiloſophiſchen Theil meines Syſtems zugewendet — wenn dadurch

[1] Fälſchen erklärt das Campeſche Wörterbuch h. v. „durch eine fremde Zuthat unecht machen, ſchlechter machen“. Der obige Fall paßt ganz unter dieſe Erklärung, mit dem einzigen Unterſchied, daß durch die fremde (Jacobiſche) Zuthat meine Rede nicht ſchlechter, ſondern abſolut ſchlecht, nämlich atheiſtiſch gemacht iſt, und zwar, was wohl zu bemerken iſt, nicht zufällig, ſondern in einem Buch und in einem Zuſammenhang, welche die beſtimmte Abſicht haben, mich als Atheiſten darzuſtellen. — Bekanntlich wird zum juridiſchen Begriff des Falsum außer dem Materiellen der Handlung das Merkmal der beſtimmten Abſicht ausdrücklich gefordert; ſobald aber dieſes Merkmal vorhanden iſt, iſt der Begriff entſchieden; es iſt nicht bloße Fälſchung, ſondern Verfälſchung — Falsum. — In der lege Cornelia iſt auch der gegenwärtige Fall beſtimmt vorgeſehen; vergl. L. XVI, §. 2. Dig. de lege Cornelia de falsis: „sed et ceteros, qui in rationibus, tabulis, literis publicis, aliave qua re sine (s. a. sive) consignatione falsum fecerunt, vel, ut verum non appareat, quid celaverunt, subripuerunt, *subfecerunt*, eâdem poenâ (legis Corneliae) affici solere dubium non est“.

je eine Ungewißheit oder Zweideutigkeit in Anſehung meiner Ueberzeugungen von den höchſten Ideen hätte entſtehen können — inſofern wenigſtens als die meiſten unfähig ſind, auch die gegebenen Keime ſelbſtändig zu entwickeln, ſo habe ich dieſe Zweideutigkeit durch die ſchon vor drei Jahren geſchriebene Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit in jedem Betracht aufgehoben; das Ignoriren (überall ein klägliches Mittel) iſt hier ſo unrechtlich als oben (Nro. 7) das Zuſetzen. Da ich in dieſer Abhandlung den Begriff der moraliſchen Freiheit ſo wie den der Perſönlichkeit des höchſten Weſens nicht nur erklärt, ſondern objektiv zu begründen geſucht habe, ſo iſt das Wenigſte, was ich in Anſehung der unter Nro. 8 enthaltenen Beſchuldigungen von Hrn. Jacobi fordern kann, der Beweis, daß gedachte Begriffe in jener Abhandlung nicht in dem Sinne genommen ſind, wie ſie der gemeine Mann, der natürliche Menſchenverſtand nimmt, daß alſo in Wahrheit nur Betrug und Spiel mit ihnen getrieben iſt.

Hiebei würde es nicht darauf ankommen, ob Hr. Jacobi jene Begriffe und Lehren durch die dort entwickelten Grundſätze für wirklich begründet hält (welches ganz gleichgültig iſt), ſondern nur darauf, ob ich aufrichtiger Weiſe ſie dadurch begründet gehalten habe, halten mußte, indem hier nur von meiner innern Meinung die Rede iſt.

Solange nicht Hr. Jacobi das Verlangte wirklich bewieſen hat (was man beweiſen nennt), ſo lange haftet ohne mein Zuthun in der Bruſt jedes rechtlichen Mannes der natürliche Abſcheu über die Atrocität — dieſes nicht wiſſenſchaftlichen Angriffs, dieſes Verſuchs, die Perſon des Gegners, wenn es möglich wäre, moraliſch zu morden. Kein Mann von Ehre wird anſtehen, dieſer Handlung den Namen einer literariſchen Schandthat beizulegen, was ich aus dem einzigen Grunde nicht möchte, weil es zweifelhaft ſcheinen muß, ob einem ſeiner ſelbſt ſo wenig mächtigen Manne überhaupt eine That zuzuſchreiben ſey [1].

* * *

[1] Wegen welcher ſachwalteriſchen oder andern Urſache Hr. Jacobi, da er doch ſonſt Perſon und Sache deutlich genug bezeichnet, meinen Namen beſtimmt

Mit der voranſtehenden Erklärung habe ich erfüllt, was ich äußeren Verhältniſſen ſchuldig zu ſeyn ſcheinen konnte. War ich dort gewiſſermaßen genöthigt, fremder Perſönlichkeit ebenfalls perſönlich zu begegnen, ſo ſtehe ich von hier an als Gelehrter rein dem Gelehrten gegenüber. Ich bin wieder in dem mir eignen Element; rede von nun an in einem andern Ton, von einem andern Standpunkte, dem des freien Denkers, des unabhängigen, wiſſenſchaftlichen Forſchers.

Der gelehrten Welt kann es nicht unerwünſcht ſeyn, da ich genöthigt worden, gegen einen ſeltſamen, ja die Wahrheit zu ſagen, abgeſchmackten Angriff in eigner Perſon hervorzutreten, wenn ich die gegebene Veranlaſſung benutze, um mit Hrn. Jacobi zugleich in Hinſicht der Wiſſenſchaft, wie es längſt gewünſcht wurde, mich gänzlich auseinanderzuſetzen.

Gewohnt, ſchnöde Gehäſſigkeit, und alle Verſuche, mich aufzuhalten, nur zu höherer und kräftigerer Entwicklung der Wiſſenſchaft zu benutzen, mußte ich mich nicht mit jenem bloß äußerlich Geforderten begnügen, ſondern darauf denken, das, was böslich gemeint war, zugleich in ein Gutes für mich und andere zu verwandeln.

Das Publikum hatte gewiſſermaßen ein Recht zu fordern, daß eine ſo auffallende Handlungsweiſe, wie die im vorhergehenden Abſchnitt dargeſtellte, ihm einigermaßen begreiflich gemacht werde. Dieß konnte nicht wohl anders geſchehen als durch eine geſchichtliche Darlegung des Verhältniſſes, in welchem ſich der Gegner von jeher gegen Theismus und Wiſſenſchaft befunden. Dieſem Zweck wird der erſte unter den folgenden Abſchnitten gewidmet ſeyn.

Ein zweites gutes Werk war inſofern möglich gemacht, als der Gegner ſeinem Angriff einzelne wiſſenſchaftliche Gründe eingeſtreut hatte, durch welche er theils ſeine alte längſt bekannte Meinung vertheidigen,

auszudrücken unterlaſſen, muß dahingeſtellt bleiben. Ihn darin nachzuahmen, habe ich weder mit der Geradheit meiner Handlungsweiſe verträglich, noch auch überhaupt möglich gefunden, da ihm durch mich allerdings eine Sache, mir hingegen durch ihn nur eine Perſon gegenüber ſteht. Was wäre denn auch gewonnen worden, wenn, wie er immer nur von dem Urheber der Naturphiloſophie — ſo ich etwa nur vom Verfaſſer des Woldemar geſprochen hätte?

theils ſeiner Polemik gegen meine philoſophiſchen Behauptungen unter die Arme greifen wollte. Indem ich nun dieſe nach der Reihe der Prüfung unterwarf, mußte mir zugleich Gelegenheit werden, mich über einige der wichtigſten wiſſenſchaftlichen Punkte mittelbar zu äußern, die bald noch ernſtlicher unmittelbar zur Sprache kommen werden.

Das dritte, und wenn es gelänge beſte Werk war endlich, dem Gegner, nachdem das Publikum über ihn gehörig ins Klare geſetzt war, wo möglich noch ſelber zu einer richtigeren Selbſterkenntniß zu verhelfen, ein Zweck, mit dem ſich der dritte Abſchnitt vorzüglich beſchäftigen wird.

1.

Das Geſchichtliche.

Der oft genannte Gelehrte ſteht zu Wiſſenſchaft und zu Theismus in einem eignen, von Natur ſo unklaren Verhältniß, daß es wohl zu begreifen iſt, wenn die wenigſten ſich einen deutlichen Begriff davon machen können, viele ſogar in einer ganz unrichtigen Vorſtellung desſelben befangen ſind.

Wiſſenſchaftlich zu erklären iſt es nicht, indem ſich kein wiſſenſchaftlicher Mittelpunkt darin findet, und alles bloß perſönlich zuſammenhängt, hier bleibt nichts übrig als Erzählung, rein geſchichtliche Darſtellung.

Verfolgt man alle Windungen und Krümmungen dieſer philoſophiſchen Perſönlichkeit bis auf ihren Anfang zurück, ſo findet ſich dieſer endlich in jenen Sätzen, welche der Verfaſſer der Briefe über die Lehre des Spinoza als den Inbegriff ſeiner Behauptungen feierlich ausgeſprochen. Es ſind dieſe:

I. Spinozismus iſt Atheismus.

II. Die Leibniziſch-Wolffiſche Philoſophie iſt nicht minder fataliſtiſch als die Spinoziſche, und führt den unabläſſigen Forſcher zu den Grundſätzen der letzteren zurück.

III. Jeder Weg der Demonſtration geht in Fatalismus aus[1].

Gibt man auf die Synonymie des zweiten Satzes acht, ſo iſt einleuchtend, daß Fatalismus und Spinozismus für den Verfaſſer einerlei

[1] Briefe über die Lehre des Spinoza S. 170 der erſten, S. 223 der zweiten Ausgabe.

Syſtem iſt, und da für ihn auch Spinozismus und Atheismus zufolge des erſten Satzes gleichbedeutende Begriffe ſind, ſo iſt der Sinn des dritten Satzes offenbar dieſer: jeder Weg der Demonſtration führe zuletzt auf Atheismus hinaus. — Daß der Verfaſſer das Wort vermied, ſich hinter eine Synonymie verſteckte, iſt ein auch ſonſt kenntlicher Zug der ihm eignen Lehrweisheit.

Um den vollen Werth dieſes Satzes zu erkennen, muß man wiſſen, daß der Verfaſſer damals ſo wenig als jetzt[1] eine andere wiſſenſchaftliche oder ſyſtematiſche Philoſophie erkannte, als die auf dem Wege der Demonſtration zu Stande kommt.

Dieſe Sätze laſſen keinen Zweifel darüber, daß Hr. Jacobi von ſeinen Unterſuchungen frühzeitig mit dem umgekehrten Reſultat jenes Baconiſchen zurückgekommen, welches ſagt, daß die oberflächlich gekoſtete Philoſophie von Gott abführe, die in ihrer ganzen Tiefe erſchöpfte aber zu ihm zurück. Hr. Jacobi geſteht im Gegentheil, daß zwar die oberflächlich getriebene Philoſophie noch einen Schein von Anerkennung eines Gottes übrig laſſe, der unabläſſige Forſcher aber auf jedem Weg der Demonſtration zu dem traurigen Ziel des Atheismus und Fatalismus gelangen müſſe.

Der Sinn dieſer erſten, urkundlichſten Sätze verdient um ſo ſchärfer ins Auge gefaßt zu werden, als der Hr. Verfaſſer, vermuthlich durch äußere Rückſichten bewogen, ihnen jetzt eine mildere Bedeutung unterzuſchieben für gut hält. Der auffallendſte Verſuch findet ſich S. 111 des eben erſchienenen Produkts, wo Hr. Jacobi ſagt: „Man erinnere ſich, wie Kant — zugleich mit MM, aber aus andern Zwecken und durch andere Mittel, die Nichtigkeit jeder ſpeculativen Anmaßung, überſinnliche Wahrheiten demonſtriren zu können, erwies!“ Wie? der Verfaſſer der Briefe über Spinoza hätte nur die Nichtigkeit der Verſuche Gottes Daſeyn zu erweiſen — nur das Unvermögen der Vernunft es zu demonſtriren, behauptet, da er in den oben angeführten Sätzen der Demonſtration deutlich ein Vermögen zuſchreibt, Gottes Nicht-

[1] Den Beweis gibt gleich im folgenden Abſchnitt die erſte Nummer.

daſeyn darzuthun? Oder im Gegentheil hätte Kant, der mit dem Satz: Gottes Daſeyn ſey indemonſtrabel, unmittelbar den andern verknüpfte, das Nichtdaſeyn Gottes ſey ebenſowenig theoretiſch zu erweiſen — zugleich mit Hrn. Jacobi — einerlei mit ihm gelehrt?

Nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Denkweiſe mußte Kant jenes Reſultat Jacobiſchen Philoſophirens vielmehr verabſcheuen.

Auch hat er dieſen Abſcheu öffentlich erklärt, und ich führe die hieher gehörige Stelle einer beſonderen Abhandlung Kants um ſo lieber an, da ſie beweist, daß der Verfaſſer der Briefe über Spinoza nicht etwa jetzt von mir, ſondern bereits im Jahr 1786 von dem redlichen Kant ebenſo verſtanden worden [1].

Uebrigens bricht die urſprüngliche Ueberzeugung auch in dem neueſten Produkt an vielen Stellen deutlich genug hervor, z. B. S. 152, wo ſogar behauptet wird: „Es iſt das Intereſſe der Wiſſenſchaft, daß kein Gott ſey".

[1] „Wenn der Vernunft, ſagt Kant in der für die Einſicht in das ganze Jacobiſche Treiben ſehr bedeutenden Abhandlung, — wenn der Vernunft in Sachen, welche überſinnliche Gegenſtände betreffen, als das Daſeyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zuſtehende Recht, zuerſt zu ſprechen, beſtritten wird; ſo iſt aller Schwärmerei, Aberglauben, ja ſelbſt der Atheiſterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch ſcheint — (Kant traut ſeinen eignen Ohren nicht, wie er ſolche Sätze hört) — in der Jacobiſchen und Mendelsſohniſchen Streitigkeit alles auf dieſen Umſturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunfteinſicht und des Wiſſens, oder auch ſogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den ſich ein jeder nach ſeinem Belieben machen kann, angelegt. Man ſollte beinahe auf das Letztere ſchließen, wenn man den ſpinoziſtiſchen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundſätzen der Vernunft ſtimmigen und dennoch verwerflichen Begriff aufgeſtellt ſieht. Denn, wenn es ſich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß ſpeculative Vernunft ſelbſt nicht einmal die Möglichkeit eines Weſens, wie wir Gott denken müſſen, einzuſehen im Stande ſey; ſo kann es doch mit keinem Glauben, und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daſeyns zuſammen beſtehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenſtandes einſehe, und dennoch aus andern Quellen die Wirklichkeit deſſelben erkennen könnte". S. Kants Abh. Was heißt ſich im Denken orientiren? Berliner Monatsſchrift, Oktober 1786. [Hartenſteinſche Geſammtausgabe, Band I, S. 119 ff.].

Man könnte ſagen, eben dieſe Meinung ſey der wiſſenſchaftliche Mittelpunkt Jacobiſcher Denkweiſe — und ſie iſt es auch, inwiefern ſich dieſe theoretiſch nie anders als in Verneinungen ausgedrückt. Dabei iſt aber zu bemerken, daß jenem Satz inſofern keine wiſſenſchaftliche Bedeutung zugeſchrieben werden kann, als er durchaus nicht wiſſenſchaftlich begründet worden. Wahr oder falſch, vernünftig oder unvernünftig, (ſeinen Werth unterſuchen wir hier nicht) durfte er wenigſtens nur am Ende der genaueſten, umfaſſendſten Unterſuchung des menſchlichen Erkenntnißvermögens erſcheinen. Stellte doch Kant ſeine bei weitem mildere Behauptung nur als Reſultat einer vollſtändigen Ausmeſſung der menſchlichen Vernunft auf, die er vollbracht zu haben wenigſtens glaubte. Aber wo hat man je dergleichen von Hrn. Jacobi geſehen? Er gab uns alſo durch jenen Satz nur, um mit Rouſſeau zu reden, beſcheidentlich das Maß ſeines Gehirns für das des menſchlichen Verſtandes. Gleichwohl wurde dieſer Satz von ihm ſeit fünfundzwanzig Jahren „während welcher er (leider!) immer derſelbe geblieben iſt", als ein bewieſener, ja faſt keines Beweiſes bedürftiger vorausgeſetzt, von dem alles ſein Reden aus-, und auf den es zurückging.

Was blieb einem Autor, der ſich als „Philoſoph von Profeſſion" ſetzen wollte, wie er ſelbſt ſagt, bloß darum, „weil er nie eine andere verſtanden", zu thun? Den höchſten Preis alles wiſſenſchaftlichen Strebens hatte er hinweggeriſſen, ja an die Stelle deſſelben ein Schreckbild des Atheismus aufgehangen. Die Akten des großen Proceſſes waren für ihn geſchloſſen; Feierabend gemacht, noch eh' es Mittag war. Nicht am Ziel — am Anfang ſeiner Laufbahn, in der erſten Schrift eigentlich metaphyſiſchen Inhalts — ja noch früher, ſchon als die bekannte Unterredung mit Leſſing vorfiel, hatte er über alle Metaphyſik den Stab gebrochen.

Ich frage nochmals, was war zu thun? Philoſophie iſt nur ſo lange wirklich Philoſophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig iſt, daß ſich durch ſie über Daſeyn oder Nichtdaſeyn Gottes etwas wiſſenſchaftlich ausmachen laſſe. Sowie ſie an den bloßen Glauben verweist, verliert ſie ſich ins allgemein-Menſchliche; es iſt die größte Anmaßung

doch noch Philoſophie, d. h. etwas Beſonderes, ſeyn zu wollen, und wenn, auch heutzutage, niemand „denjenigen als einen Mann von nur gemeinem Verſtande wegwirft, der lehrt, es exiſtire ein lebendiger Gott“: ſo kann man doch auch mit dem bloßen Glaubensbekenntniß, es ſey ein Gott, nicht den Philoſophen von Profeſſion machen; denn ſonſt vermöchte jeder Schneider und Schuſter, der nicht gerade wie jener bekannte Haarkräuſeler in Paris Handwerk vom Atheismus machte, dieſe Profeſſion ebenſo gut auszuüben.

Poſitives ließ ſich mit jener Ueberzeugung nichts ausrichten. Es blieb nur das Negative, welches von zweierlei Art ſeyn konnte. Ein ſich ſelbſt Genügendes, das ſich mit ſolchen Sprüchen zufrieden ſtellte, wie in dem neueſten Schriftchen vorkommen; z. B. „Schreiber dieſes, der kein bloßer Selbſtdenker, ſondern — ein Philoſoph von Profeſſion, iſt gegenwärtig ſchon etwas bei Jahren — mag ſich auf ſeine Profeſſion gern ſo viel einbilden und zu gut thun wie möglich; indeſſen iſt es mit ihm ſchon ſeit geraumer Zeit ſo weit gekommen, daß er ſich mehr und gern mehr weiß mit einer billigen Denkart, welcher die Ueberzeugung zum Grunde liegt, daß wir alle ohne Ausnahme nothwendig auf dieſelbe Weiſe, wenn gleich zufällig nicht in demſelben Maß, der unwiderſtehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen ſind,“ u. ſ. w., oder, „der etwas Rechtes weiß, möchte wohl überall unter den Menſchen nicht zu finden ſeyn; wir wiſſen, was kaum des Wiſſens werth iſt, erkennen vollſtändig und mit genügender Einſicht nur ſolche Wahrheiten, die im Bilde weſentlicher und wahrer als in der Sache, ja der Strenge nach allein im Bilde wahr ſind“ (S. 70), oder: „immer iſt etwas zwiſchen uns und dem wahren Weſen“ (S. 12), und ähnliche billige Betrachtungen, worin Hr. Jacobi die traurige Beſchränktheit ſeines Geiſtes großherzig über das ganze Menſchengeſchlecht ausbreitet. Aber durch ſolche Herzensergießungen laſſen ſich rüſtige Geiſter nicht ſtören, die da meinen, ein ſolches wir können es nicht begreifen, wir vermögen nichts zu wiſſen, habe überall nur die Bedeutung des einfachen Ich kann es nicht begreifen, und daran habe ſich um ſo weniger jemand zu kehren, als es unſtreitig wahr ſey.

Dieß ſelber fühlend, mußte ein Mann von aufſtrebendem Geiſte vielmehr die Denkart jener großen Phariſäer nachahmen, die, da ſie den Schlüſſel zur Erkenntniß hinweggenommen hatten und ſelber nicht hineinkommen konnten, auch andern wehrten, die hinein wollten. Das Negative muß ein über ſich ſelbſt Hinausſtrebendes, die Lehre, „daß alle Wiſſenſchaft, und zwar im Verhältniß als ſie dieß iſt, zur Gottesleugnung führe“, muß ein Werkzeug der Feindſeligkeit gegen jeden Verſuch werden, wiſſenſchaftliche Philoſophie zu Stande zu bringen.

Was Voltaire von Gott geſagt, mußte Hr. Jacobi von den Gottesleugnern denken: S'ils n'existaient pas, il faudrait les inventer. Es fanden ſich die Encyklopädiſten. Dem Verfaſſer dieſer Schrift iſt nicht bekannt, daß Hr. Jacobi ihre armſelige Theorie, ihre ſeichte Art zu ſchließen, ihre geiſtloſe Phyſik zu widerlegen verſucht hätte; von der Seite, ſcheint es, wußte er ſelbſt nichts Beſſeres. Deſto gewiſſer aber iſt, daß der Verkehr mit ihren Schriften, und, wie es ſcheint, auch mit ihnen ſelbſt, in ſeinem Kopf ein Geſpenſt dieſer Lehre zurückgelaſſen, das ihn ſeitdem unaufhörlich verfolgte. Weßhalb es ganz natürlich zuging, als er ſchon bei dem bloßen Wort Naturphiloſophie an das Système de la nature denken mußte.

Jeder Menſch, der eine Meinung hat, wünſcht nothwendiger Weiſe ſie auch durch Erfahrung beſtätigt zu ſehen. Dieſe geſuchte und gewünſchte Beſtätigung ſeiner Meinung ſollte Hrn. Jacobi durch einen ganz andern Mann werden, einen deutſchen, einen Mann erſter Größe, herrlich von Geiſt, durchaus tüchtig von Charakter — durch Gotthold Ephraim Leſſing.

Schon zuvor hatte er dieſen Mann über den Punkt des Theismus ins Auge gefaßt, und im Verdacht, es möchte um ſeinen Glauben an einen perſönlichen Gott nicht zum Beſten ſtehen. „Er wiſſe, erzählt Hr. Jacobi ſelbſt, mit welchem Auge er, ſo oft von Leſſing etwas erſchienen ſey, darnach geſucht habe, irgend eine Aeußerung, auch nur Eine Stelle zu finden, die zur Abſicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun“. Aber „er ſuchte vergebens, fand den Theismus überall vorausgeſetzt, ohne eignes Bekenntniß, ohne irgend einen bedeutenden

Beitritt, irgend ein entſcheidendes Wort für ſeine Lehrſätze. — Alles war von dieſer Seite, man kann nicht unbeſtimmter, nicht ſchwebender, erhalten“ [1].

So vorbereitet fand er Gelegenheit, den großen Mann endlich ſelbſt zu ſprechen; natürlich, daß er nichts unterließ, um in Anſehung jenes Punktes über ihn ins Klare zu kommen.

So ſehr wir auch in Anſehung des Inhalts dieſer Unterredung von Treu und Glauben ihres einzigen Erzählers abhängig ſind, ſo iſt auf jeden Fall ſo viel erhalten, als nöthig iſt, um der beiden Unterredenden Art und Geiſt deutlich zu unterſcheiden. Ohne auf die Frage einzugehen, wer von beiden eigentlich den andern ausholte (nämlich wirklich), leuchtet ſo viel hervor: Leſſing, wie es im augenblicklichen Erguß des Geſprächs geſchieht und ſeine beſondere Art noch überdieß mit ſich brachte, drückt vieles ſchneidend und entſcheidend aus, was immer noch, wie man ſagt, cum grano salis verſtanden werden muß. Er wägt ſeine Worte nicht, wie der, welcher ſie nachher zu Papier bringt. Leſſing war nicht ſchlechthin — gegen eine perſönliche Urſache der Welt, er wollte ſich nur alles natürlich ausgebeten haben — er wollte nur den unnatürlichen Gott der damals emporkommenden Vernunftreligion nicht, den Hr. Jacobi zu ſeinem höchſten Weſen gemacht hatte, und der für einen Geiſt wie Leſſing allerdings „ungenießbar“ ſeyn mußte — auch nicht jenen Sprung ins Uebernatürliche, wenn nicht à corps doch à tête perdue, den ihm Hr. Jacobi vorſchlug. Leſſing verhielt ſich mit Einem Wort als der ächte Philoſoph, der ſich der Profeſſion nicht ſchämt, ob er gleich bekanntlich noch einige andere verſtanden, und lieber die verrufenen Spinoziſchen Ideen als die orthodoxen annehmen will — wenn dieſe nicht auch für den Verſtand einleuchtend gemacht werden, eine Meinung, worin ihm kein wahrer Denker Unrecht geben kann.

Leſſing war nicht der Mann, der ſo leicht ſeinen Verſtand aufzugeben bereit war, er wußte, was er an ihm hatte; andern mag das

[1] Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen S. 72. 73. 74.

Opfer leichter fallen. — Wie der Mitunterredner ſein Glaubensbekenntniß ablegt, freut ſich Leſſing, etwas Neues zu hören, und zeigt dadurch, daß Er es noch für möglich hält, über den Begriff eines intelligenten Welturhebers etwas Wiſſenſchaftliches zu vernehmen; der Mitunterredner aber, der nur auf Atheismus ſpäht, iſt ſchon überzeugt, daß dieß unmöglich ſey, und daß ſchlechthin jede Vernunfterkenntniß auf Leugnung eines Gottes hinausgehen müſſe [1].

Was wir oft zu bemerken Gelegenheit haben, daß die fixe Idee in einem ſchon kranken Geiſt lange Zeit ruhig ſich verhält, dann aber, wenn zufälliger Weiſe irgend ein auffallendes Faktum ſie beſtätiget, oder auch nur zu beſtätigen ſcheint, plötzlich, unwiderſtehlich hervorbricht, und nun durch kein Mittel wieder in den Kopf zurückzubringen iſt: dasſelbe zeigte ſich auch hier als Folge der Unterredung mit Leſſing. Kaum war der herrliche Mann todt, ſo mußte das große Beiſpiel vor die

[1] Der hiſtoriſche Satz: Leſſing ſey am Ende ſeines Lebens Spinoz iſt geweſen, ließ ſich auf jeden Fall ſo nackt und roh nur vermöge einer höchſt illiberalen und beſchränkten Art, philoſophiſche Aeußerungen zu nehmen, behaupten, und der gute von Hrn. Jacobi ſo ſchnöde darum angelaſſene Mendelsſohn hatte ganz Recht zu fragen: wie und in welcher Art Leſſing Spinoziſt geweſen, wenn er auch in Anſehung des Literariſchen ſeiner Frage ſich Blößen gab. Ueber dieſe Art hat ſich Leſſing in der Unterredung wohl geäußert, gerade dieſes aber wird vom Erzähler kaum berührt — ihm war es nur um die Hauptſache zu thun. Nach S. 45 der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza, erklärte ſich Leſſing einmal auf eine Weiſe, die den Berichterſtatter an Heinrich Morus und van Helmont erinnerte. (Van Helmont iſt alſo nach dem Erzähler ebenfalls ein Spinoziſt?) Was S. 30 als Aeußerung von Leſſing vorkommt, [geht über Spinozismus weit hinaus, und was S. 51], iſt wenigſtens lebendiger als irgend etwas in Spinoza. — Für den Erzähler iſt es bekanntlich von jeher ſchon Spinozismus, wenn in dem lebendigen Gott nur entfernt etwas wirklich Lebendiges, Phyſiſches, gedacht wird — ja was nur überhaupt ſpeculativ, über den Geſichtskreis alltäglicher Empirie und Pſychologie, das Maß ſeines Begreifens, hinausgeht. Auch die philoſophiſche Explication der Dreieinigkeit in der Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 72 kam dem Erzähler ſpinoziſtiſch vor! — Am kürzeſten wäre wohl, dieſe chriſtliche Lehre ſelber für Spinozismus zu erklären. Der Begriff von Zeugung, wenn er nicht durch moderne Auslegungskunſt zu einem nichtphiloſophiſchen, bloß moraliſchen, gemacht wird, bietet dazu das letzte Mittel dar.

Welt, ja das Glück der vermeintlichen Entdeckung ſchien dem Erzähler überhaupt erſt den Muth zur metaphyſiſchen Schriftſtellerei gegeben zu haben; jene drei Grundſätze, welche den nothwendigen Atheismus aller Philoſophie behaupten, wurden feierlich ausgerufen, wiſſenſchaftlicher Erkenntniß öffentlich der Krieg erklärt, und ein allgemeiner Vernunfthaß promulgirt[1]. Hätte Leſſing vorgeſehen, daß dergleichen Gerede, das er im mündlichen Geſpräch wohl eine Weile anhören konnte, jemals unter der Nation der Kepler und Leibnize ſich für Philoſophie geben oder auf Philoſophie Einfluß gewinnen könne, ja ſich eben durch die Anekdotenkrämerei von ſeinem Spinozismus eine Wichtigkeit geben würde, die es für ſich nie erlangen konnte: er hätte ſicher mit ſeinen Reden mehr an ſich gehalten; wie wir denn überhaupt, wenn Leſſing oder ſtatt Leſſings ein anderer dem Mitſprecher gleich damals über ſein beſchränktes und doch voreiliges Urtheilen den Kopf gehörig, wie man ſagt, zurechtgeſetzt hätte, wohl einen ganz andern Mann erhalten hätten.

Seit jener That und dem leichtgewonnenen Sieg über Mendelsſohn, der durch Bekanntmachung ſeiner arglos — nicht zu dieſem Zweck aufgeworfenen Fragen und geſchriebenen Briefe gleich zu Anfang des Streits in Nachtheil geſetzt war, erſcheint unſer Held entſchieden über ſeinen Beruf. — Da zugleich durch Kant jene lebhafte Bewegung der Geiſter anfing, die bis jetzt fortgedauert und dem wiſſenſchaftlichen Studium der Philoſophie einen ganz neuen Schwung gegeben hat, ſo konnte es an Gelegenheit zu philoſophiſchen Abenteuern nicht fehlen. Zu dem Ende war nichts Bequemeres zu erfinden als jener „der Wiſſenſchaft unzugängliche Ort des Wahren“, an dem ſich der Held eines vernunftloſen Glaubens mit Wehr und Waffe wohl verſehen zur Wache ſtellte, von da hinauslugend weit ins Land, ob ein ſtattlicher, meiſterlicher Philoſoph des Weges zöge, um ihm dann ächt ritterlich ins

[1] „Männer von Geiſtesfähigkeiten! redet Kant in dem ſchon angeführten Aufſatz den Jacobiſchen Anhang an, habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut, und wo es mit euern Angriffen auf die Vernunft hinaus will?“ — Ueberhaupt ſah Kant die Folgen jenes fanatiſchen Grundſatzes (wiſſenſchaftliche Philoſophie ſey nothwendig gottesleugneriſch) ſehr wohl voraus.

Zeug zu fallen, unmittelbar aber nach geſchehener That ſich wieder an jenen der Wiſſenſchaft unzugänglichen Ort[1] zurückzuziehen, zufrieden wieder für einige Zeit die ruhige Ausbildung der Wiſſenſchaft geſtört zu haben.

Von nun an erſchien er als wahrer Viſionär des Atheismus, ſein Gehirn träumte von nichts als Gottesleugnern. Schon in der zweiten Ausgabe der Briefe über Spinoza (Beilage IV) wurde Herder wegen ſeines geheimen Spinozismus angelaſſen, die kaum hervorgetretene Kantiſche Vernunftkritik beſchuldigt, dem Spinozismus Vorſchub zu thun[2]. Doch mußte Kant noch geſchont werden. War das Reſultat ſeiner Kritik doch ſchon, wie man zu reden pflegt, einiges Waſſer auf die Mühle. Meiſterhaft wußte der Verfaſſer der Briefe über Spinoza ſich hinter den Verfaſſer der Kritik zu ſtecken, ſo ſehr dieſer es abwehrte, und laut erklärte, mit ſeiner Vernunftſchen nichts gemein zu haben; noch beſſer verſtand er, dieſen Herkules unter den Denkern vorzuſchieben als einen, „der bei den Gegnern von Rechtswegen in noch größerer Verdammniß ſtehen müßte als er[3], gerade als wäre

[1] Eine ähnliche Unzugänglichkeit ſchildert Platon wortrefflich, wenn er ſagt, der Sophiſt entfliehe dem Philoſophen ins Dunkel des Nichtſeyenden, wohin ihm nämlich dieſer ſchlechterdings nicht folgen kann. Denn käme er mit dem Licht des Wahren dahin, ſo würde ſich der Sophiſt, als der überall nur im Finſtern exiſtirt, gleich in ein noch tieferes Dunkel des Nichtſeyenden zurückziehen, und käme er ohne Licht, ſo würde er ſelbſt Sophiſt. Ueberhaupt hat die Finſterniß nach einer alten Bemerkung die Eigenſchaft, daß ſie weder mit Licht noch ohne Licht geſehen werden kann.

[2] Kant ſagt dieß ausdrücklich von Hrn. Jacobi in einer Note des mehrmals erwähnten Aufſatzes in der Berliner Monatsſchrift, worin er jenem Vorwurf zu begegnen würdigt. Bemerkenswerth iſt, daß Hr. Jacobi auf den eigentlich ihn betreffenden Text jener Abhandlung nie für gut gefunden zu antworten, ob er gleich den redlichen Kant wegen der in jener Anmerkung gezeigten Anſicht des Spinoziſchen Syſtems (die ſo ungereimt nicht iſt, als Hr. Jacobi ſie vorgeſtellt) zurechtzuweiſen verſuchte (David Hume, S. 158 Anm.). — Wollte er je ſeiner Behauptung von dem nothwendigen Atheismus der Vernunft, gegen den ausdrücklichen Sinn der Worte, die Kantiſche Meinung unterſchieben, ſo mußte es damals geſchehen.

[3] Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen, S. 104 Anm.

Kant derjenige geweſen, der behauptet, alle wiſſenſchaftliche Philoſophie müſſe auf Gottesleugnung führen, Hr. Jacobi aber der, der das weit Unſchuldigere, daß die Vernunft Gottes Daſeyn nur nicht zu erweiſen vermöge.

Den Lohn für dieſen uſurpirten Schutz erhielt Kant am Ende ſeiner Tage. Als ſchon Fichtes, als anderer kräftige Stimmen ſich gegen die Eingeſchränktheit ſeiner kritiſchen Anſicht erheben, als endlich ſogar Herder mit ſeiner Metakritik losgebrochen, und Kant zugleich dem Tode nahe war, da entbrannte auch das Innere des Hrn. Jacobi, da konnte auch er nicht mehr zurückhalten, und es erfolgte der bekannte Angriff, den ein gründlicher Beurtheiler als ein „biſſiges, gehäſſiges, durch Verdrehungen, falſche Anführungen bis zum hämiſchen fortgehendes Gezänke“ ſehr richtig charakteriſirte [1].

Inzwiſchen hatte er um eben dieſe Zeit ſchon die Kantiſche Unterſcheidung von Verſtand und Vernunft zu der ſeinigen gemacht, ja ſogar für den Titel ſeiner Zankſchrift gegen Kant benutzt. In früheren Schriften war keine Spur davon, damals wurde nur immer die Vernunft verdammt. Bei Kant hatte dieſe Unterſcheidung einen guten Grund; ſie war nothwendig zu ſeiner Mechanik des menſchlichen Erkenntnißvermögens und ging hinwiederum aus ihr hervor; im Jacobiſchen Philoſophiren, das dieſe Mechanik nicht anerkennt, hatte ſie durchaus keinen wiſſenſchaftlichen Verſtand. Sie wurde aber geſchickt gefunden, der „Vernunft- und Sprache-verwirrenden Predigt“ einen beſſeren Leumund zu verſchaffen. An die Stelle des zweideutigen Gefühls, hinter das ſich freilich jeder Unſinn verſtecken kann, wurde die in beſſerem Anſehen ſtehende Vernunft geſetzt, eine Huldigung gegen das Zeitalter, wodurch indeß nur die Vernunft herabgewürdigt wurde, ohne in der Sache ſelbſt das Geringſte zu beſſern. Auch konnte die Kantiſche Kritik ihres milderen Reſultats ohnerachtet immer noch zur Beſtätigung des Hauptſatzes gebraucht werden. Denn das Einzige, was Hrn. Jacobi in dieſem Betracht genirte, die praktiſchen Poſtulate, auf welche ſie noch ihre Hoffnung

[1] Hegel im kritiſchen Journal der Philoſophie II. Band, erſtes Heft, S. 96. 101. 121.

in Anſehung überſinnlicher Ideen ſetzte, war für ſeine umſtürzende Kraft eine Kleinigkeit [1]. Auch ſie konnte alſo benutzt werden, dem Zeitalter ans Herz zu legen, wie eben jeder neue wiſſenſchaftliche Anlauf immer wieder auf Atheismus hinausführe.

Sicher hätte die Kantiſche Philoſophie ſich hauptſächlich von dieſer Seite ins Licht ſtellen laſſen müſſen, wäre nicht, eh' es Hr. Jacobi räthlich fand, Fichte mit ſeiner moraliſchen Weltordnung und der deutlichen Behauptung hervorgetreten, ein perſönlicher Gott ſey nach philoſophiſchen Begriffen nicht zu denken. Das war, worauf er wartete. Gegen eine ſolche Beute konnte er die Kantiſche ſchon fahren laſſen. Fichte war der Mann nach ſeinem Herzen, der wahre Meſſias der Vernunft, der ächte Sohn der (Jacobiſchen) Verheißung, der Königsberger Täufer dagegen nur ſein Vorläufer [2]. Denn durch Fichte war die Weiſſagung erfüllt, daß eine durchaus reine, in und durch ſich ſelbſt beſtehende Philoſophie — die Philoſophie, die es vorzugsweiſe und allein wäre — auf Gottesleugnung hinausführen müſſe. Bergen konnte es nämlich der Briefſteller nicht, ſondern verſicherte ausdrücklich, daß man eine Philoſophie, die wie die Fichteſche einen nicht perſönlichen Gott, einen Gott, der nicht iſt, lehre, nach dem Urtheil der natürlichen Vernunft atheiſtiſch nennen müſſe [3]. Aber Fichte

[1] Jacobi an Fichte, S. 37: „Ich habe nie begriffen, wie man in dem kategoriſchen Imperativ, der ſo leicht zu deduciren iſt (hiebei wird eine Stelle aus den Briefen über Spinoza citirt), etwas Geheimnißvolles und Unbegreifliches finden konnte, nachher mit dieſem Unbegreiflichen die Lückenbüßer der theoretiſchen Vernunft (Gott, Unſterblichkeit u. ſ. w.) zu Bedingungen der Realität der Geſetze der praktiſchen zu machen. In keiner Philoſophie habe ich für mich ein größers Aergerniß angetroffen". Ganz natürlich! der klare, baare Atheismus wäre ihm weit lieber geweſen. Selbſt an der Spinoziſchen nahm er kein ſolches Aergerniß. — Dagegen wird in dem neueſten Produkt, S. 118, dem Verfaſſer der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (wiederabgedruckt im erſten Theil meiner Philoſophiſchen Schriften [Bd. I.]), ohne alle Bitterkeit ſehr verargt, daß er ſich unterſtanden an eben dieſen Poſtulaten gleichfalls ein Aergerniß zu nehmen.

[2] Jacobi an Fichte, S. 2. 5.

[3] Jacobi an Fichte, S. 41.

wurde darum nicht verdammt, obſchon er auch reden wollte von Gott und göttlichen Dingen und es nicht Wort haben, daß er Gott leugne. — Denn Er, der Briefſteller, behielt ja den Sieg, und war gerechtfertigt in ſeinen Worten, und jetzt erſt erreichte der Jubel ſeine Höhe und ging in einen wahrhaft heiligen Wahnſinn der Verdammung alles Wiſſens über, in welchem die Lehre der freiwilligen Blindheit, oder, wie ſie der Briefſteller ſelbſt nennt, die Unwiſſenheitslehre bis ins Ungemeſſene, Grenzenloſe — bis zu dem Satz ausgedehnt wurde, „Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott!“

So gut konnte es der zweiten Tochter der kritiſchen Philoſophie unmöglich ergehen; denn ſie erklärte beim erſten Hervortreten, daß ſie gerade den von Kant und Fichte verworfenen Inhalt der ehemaligen Metaphyſik zum Hauptgegenſtand der Wiſſenſchaft erheben, und die von Kant überfliegend genannten Ideen objektiv, ja ſogar in gewiſſem Verſtande natürlich begründen wolle. Dieß war Frevel. Schon die bloße Ausſage der Möglichkeit einer ſolchen Philoſophie hieß in die Infallibilität des philoſophiſchen Briefſtellers einen Zweifel ſetzen. Vollends aber wenn die Ausſage wahr gemacht wurde —

> ſo welkte des Götterſpruchs
> Ehre — — ach! ſchon ſank
> Pythias Ruhm, und im Staube
> Lag die Weiſſagung.

Unſtreitig bedurfte es nicht der ſchon erwähnten Charakteriſtik Jacobiſchen Philoſophirens im kritiſchen Journal, um den allzeit fertigen Briefſteller in Flammen zu ſetzen. Er machte ſich auch Luft — wieder in Briefen. Um jedoch noch einmal Recht zu behalten, und die Ehre ſeiner Sehergabe zu behaupten, mußte er auch dieſe — vermeintlich nur höhere, in ſeinen Augen alſo abſcheulichere — Wendung der Philoſophie vorausgeſagt haben, ja gewiſſermaßen der Stifter, der Erfinder dieſer neuen Philoſophie ſeyn, die er längſt hätte bekannt machen können, wenn es ſeine Religioſität zugelaſſen hätte — trotzdem, daß er ſchon Fichten als den Meſſias der Vernunft ausgerufen, und erklärt hatte, „eine

Philoſophie aus Einem Stück ſey auf Fichteſche Weiſe allein möglich[1].

Für dieſe neue Lehre war in des Briefſtellers Kopf kein Begriff mehr vorräthig als der eines, wie er es nannte — hätt' er das Wort nur recht verſtanden! — verklärten Spinozismus — wahrhaft aber des abgeſchmackteſten Pantheismus, einer Wechſeldurchdringung von Materialismus und Idealismus, wobei ſich dieſe gegenſeitig zur Null reducirten, alſo nichts übrig blieb denn — Geſpenſter von Geſpenſtern, welches alles der Briefſchreiber auf ſeine Art abſcheulich genug darzuſtellen wußte, gleich durch die That beſtätigend, was ſo eben von ſeiner Polemik gezeigt worden war, ſie ſey „leeres Gepolter und Gepoche, das ſich in ein Endloſes von Unſinnigkeiten hineinarbeite; ihr Hauptkunſtgriff beſtehe im Galimathiſiren des Gegners"[2].

Dem Verfaſſer dieſer Schrift war die ſchönſte Gelegenheit gegeben, ſchon damals ſein Verhältniß zu dem philoſophiſchen Briefwechsler auf eine Art auseinanderzuſetzen, die keinen Zweifel übrig ließ. Er hatte auch wirklich Hand ans Werk gelegt, als er gewahr wurde, daß eine ſolche Polemik keine rein wiſſenſchaftliche Erwiederung zulaſſe, daß er (ſchon damals) den Briefſteller als Verleumder und Verdreher ſeiner Worte und Gedanken behandeln mußte, um ihm gehörig zu begegnen. Gutmüthig erklärte er ſich noch damals eine ſolche Polemik als Uebereilung des gereizten Mannes, die er nicht benutzen wollte, um ſo mehr, da er für die damalige Zeit zu der oben erwähnten Charakteriſtik in wiſſenſchaftlicher Hinſicht nichts hinzuſetzen hatte. Da nun überdieß eine Veränderung des Aufenthaltsorts und der Verhältniſſe hinzukam, ſo blieb das angefangene Werk liegen[3].

Es hatte alſo für damals ſein Bewenden. Volle acht Jahre hatte

[1] Jacobi an Fichte, S. 14.

[2] Hegel a. a. O., S. 105. 93.

[3] Das noch vorhandene Fragment ſoll nun aber in der Reihe der philoſophiſchen Schriften des Verfaſſers als zur Geſchichte ſeines Syſtems gehörig erſcheinen. [Hat ſich im literariſchen Nachlaß des Verfaſſers nicht mehr vorgefunden. D. H.]

der erhitzte Briefſteller Zeit gehabt, ſich die Sache kaltblütig zu überlegen. In dieſen acht Jahren hat er ſich überzeugt, was er nach dem ganzen Zuſammenhang ſeiner Denkweiſe längſt hätte einſehen ſollen, daß die neue Lehre nicht einmal ein verklärter — daß ſie nichts als der nackte bloße Spinozismus ſey.

Es fehlte nur noch am Geſtändniß des Verſtockten. Wenn er doch nur in dieſen acht Jahren dem Briefſteller einmal den Gefallen gethan hätte, zu bekennen, daß „allein die Natur ſey, und außer und über der Natur nichts", daß „die Natur der allein wahre Gott, der Lebendige ſey", daß „das dumme Ding da hinter der Welt, Gott genannt, nichts weiter ſey, als — ein dummes Ding!" [1] Aber er ſagte es nicht — bloß um dem Briefſteller keinen Gefallen zu thun — aus lauter Bosheit.

Aber er ſoll es ſagen. Er ſoll nicht *auch* reden wollen von Gott und göttlichen Dingen, dergleichen gehört nur für unſern Briefſteller — und wenn er nicht von Gott und göttlichen Dingen *reden* könnte, was könnte er denn? —

Der Hartnäckige ſagt es noch nicht. — Es iſt unausſtehlich. — *Einſtweilen*, und bis er es ſelber ſagt, ſagt es Hr. Jacobi, damit es nur geſagt ſey, und es iſt ebenſo gut, als ob es der Feind ſelber geſagt hätte. Denn ſo ungläubig wird doch niemand ſeyn, um eher anzunehmen, daß ein Mann, der ſo viel von Wahrheit *geredet*, am Ende ſeiner Tage ſich ſelbſt zum *Lügenredner* herabgeſetzt habe, bloß um ſeine Ehre als *Prophet* zu behaupten.

[1] Dergleichen Abſcheulichkeiten ſind der roſenfarbenen Phantaſie meines frommen Gegners eine Kleinigkeit. Das Obige ſteht wörtlich in den 1803 erſchienenen Briefen gegen mich.

2.

Das Wiſſenſchaftliche.

Der Erſte, dem auf dem Wege reiner Vernunftforſchung als die alles verſöhnende Löſung des großen Räthſels der Gedanke in die Seele ſprang, daß ein perſönliches Weſen Urheber und Lenker der Welt ſeyn möge, war davon unſtreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchſte Erſtaunen verſetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war ſchlechthin der kühnſte aller Gedanken. Wie durch dieſen erſt alles menſchlich wurde, ſo hatte der erſte Finder (wenn es je einen ſolchen gab) von jenem perſönlichen Weſen ſicher eine ganz menſchliche Vorſtellung. Gewiß legte er die Hände nicht in den Schoos, ſondern ging hinaus unter'n freien Himmel, und fragte die ganze Natur, die Sterne und die Berge, die Pflanzen und die Thiere, ob ſie ihm keine Kunde geben von dem verborgenen, unerforſchlichen Einen; oder er zog in ferne Lande, unter unbekannten Menſchen, Stämmen und Völkern nach Zeichen oder geſchichtlichen Spuren dieſes Weſens zu forſchen.

Aber gerade Er, der zu dieſem Gedanken durch wiſſenſchaftliche Forſchung geleitet war, mußte auch gleich am beſtimmteſten erkennen, daß die vollkommen begründete Einſicht von der Exiſtenz dieſes Weſens nur die letzte Frucht der durchgebildetſten, umfaſſendſten Wiſſenſchaft ſeyn könne.

So ſteht es im Grunde bis dieſen Tag. Noch iſt die Wirklichkeit eines ſolchen Weſens und ſein Verhältniß zu der Welt Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Forſchung.

Ohne ſich auf die in anderer Hinſicht falſchen Reſultate einer nur ſogenannten Vernunftkritik zu beziehen, leuchtet viel beſtimmter aus dem fortdauernden Streit des herrſchenden Theismus mit Naturalismus, Pantheismus und andern Syſtemen deutlich genug hervor, daß der wiſſenſchaftliche Theismus noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt ſey. Denn dieſer kann ſo wenig als Gott ſelbſt einen Gegenſatz außer ſich zurücklaſſen, und wie Gott Natur und Welt gewähren läßt, ohne für ſeine Exiſtenz von ihnen zu ſorgen, ſo kann auch die ächte Gotteslehre nicht mit der Natur im Zank liegen, noch irgend ein Syſtem unterdrücken. Sie eben muß alles verſöhnen, wie Gott alles verſöhnt, und gleichwie nach einigen in der fernſten Zukunft der Zeiten, da Gott alle ſeine Werke wieder ſammelt, auch Satan ſelbſt vor dem Thron des Ewigen erſcheint, um ſich ihm mit ſeiner ganzen Schaar zu unterwerfen, ſo müßte vor dem wahren Theismus, wenn er nur in ſeiner ganzen Vollkommenheit erſchiene, ſelbſt der entſchiedenſte wiſſenſchaftliche Atheiſt niederfallen und anbeten.

Es iſt Angelegenheit der Menſchheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, ſich in wiſſenſchaftliche Erkenntniß verkläre. Der Menſch ſoll nicht ſtilleſtehen, ſondern wachſen in Vollkommenheit der Erkenntniß, bis er ähnlich werde ſeinem Urbild.

Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächſten Zeiten, ſondern ſchlechthin und an ſich unerreichbar iſt, der nimmt allen wiſſenſchaftlichen Bemühungen ihre höchſte, ihre letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenſtand hinweggenommen wäre, durch den allein der menſchliche Geiſt wahrhaft außer ſich geſetzt und über ſich ſelbſt gehoben wird, ginge die Weiſſagung in Erfüllung, daß die Wiſſenſchaft nichts mehr erkennete als Geſpenſter.

Zu ſehr iſt in unſerer Zeit der wiſſenſchaftliche Geiſt angeregt, als daß ſich eine ſolche den Menſchen entadelnde Lehre mit der offenen Freiheit, wie noch vor kurzem, ankündigen dürfte. Selbſt Hr. Jacobi, deſſen Jubel über das vermeinte ſchmähliche Ende der Wiſſenſchaft durch Fichte keine Grenze kannte, fühlt, daß es zum Beweis einer ſolchen Meinung noch etwas mehr als ſeiner bloßen Verſicherung bedarf. Aber

woher jetzt die Gründe nehmen? — In dieſer Noth wird, wie einſt Samuels Geiſt zu Endor, ſo jetzt Kants Buchſtabe von den Todten heraufbeſchworen. Hr. Jacobi verſichert uns, Kant habe die Unmöglichkeit, zu einer wiſſenſchaftlichen Einſicht von Gott und göttlichen Dingen zu gelangen, unwiderleglich dargethan (S. 115). Was ſoll uns dieſe Verſicherung? Sie heißt entweder ſo viel: die Vorderſätze, die Schlüſſe, durch welche Kant zu jener Folge gelangte, ſeyen unwiderleglich; in dieſem Fall muß Hr. Jacobi die ganze Kantiſche Kritik für unwiderleglich erklären, die er vor nicht langer Zeit ſogar ſelber widerlegen zu können meinte. Oder, ſie beſagt nur ſo viel: das Kantiſche Reſultat ſey unwiderleglich, wenn auch nicht die Kantiſchen Gründe. In dieſem Fall iſt ſie nichts als eine Wiederholung der eignen Verſicherung unter anderer Form, oder ein Verſuch durch den großen Namen Kants ſich ſelber zu ermuthigen.

Nach dieſem Hülfsgeſchrei entſchließt ſich Hr. Jacobi aus dem Schatz eigner Weisheit endlich einige Beweiſe zu verſuchen, und wirklich iſt in dem neueſten Produkt die wiſſenſchaftliche Anſtrengung ſeines Urhebers nicht zu verkennen.

Die Gründe ſind theils unmittelbare, indem logiſch, aus der Natur des Beweiſes ſelbſt, dargethan werden ſoll, daß eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß von Gott unmöglich ſey, theils mittelbar und nur gleichſam inſtinktartig ſich wehrend, indem durch das abſolute Entgegenſetzen von Natur und Gott, alſo durch ein ähnliches Auseinanderhalten von Naturalismus und Theismus dem letzten allerdings jeder wiſſenſchaftliche Grund entzogen wird.

Kundige Leſer werden zwar kaum etwas weſentlich Neues finden, keinen Grund, der nicht ſchon auf die eine oder andere Art vorgebracht und mittelbar oder unmittelbar längſt widerlegt wäre.

Gleichviel! Wir freuen uns, daß nur überhaupt von Gründen die Rede iſt, daß es endlich möglich geworden, jenes unwiſſenſchaftliche Gerede, indem es ſelber einen Schein von Vernunft zu borgen ſucht, vor den Richterſtuhl der Wiſſenſchaft zu ziehen.

Indem wir, die einzelnen Argumente durchgehend, ſelbſt genöthigt

werden, manches einzeln zu äußern, ſetzen wir uns allerdings der Möglichkeit neuer Mißverſtändniſſe aus. Allein mir genügt, wenn vor der Hand durch Erörterung jener Argumente auch nur mein wahrer und wirklicher Atheismus — in Bezug nämlich auf den Theismus des Gegners, zu dem er ſich als ein wahrer Antitheismus verhält, in das gehörige Licht geſetzt wird.

Der Leſer kann überzeugt ſeyn, in dem Folgenden das Mark der philoſophiſchen und dialektiſchen Weisheit des neueſten Produkts zu finden. Wer dieſe Darſtellung mit demſelben vergleicht, wird mir das Zeugniß nicht verſagen können, daß ich die Gründe treu, ohne Verdrehung und Entſtellung wiedergegeben, daß ich ſie ebenſo aufrichtig und ohne Falſch widerlegt habe.

Der voranſtehende, oder ſonſt ausgezeichnete Satz iſt jedesmal ein wörtlicher Auszug der neueſten Offenbarungen des Jacobiſchen Nichtwiſſens.

1) „Allemal und nothwendig iſt ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewieſen werden ſoll; er begreift es unter ſich, aus ihm fließen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweiſende erſt herab, es trägt ſeine Realität von ihm zum Lehn". S. 136.

Dieſer als eine ſich von ſelbſt verſtehende, keines Beweiſes bedürftige Wahrheit aufgeſtellte Satz gibt über die logiſchen und wiſſenſchaftlichen Begriffe des Hrn. Verfaſſers die tiefſten Aufſchlüſſe, daher derſelbe auch billig allen andern Sätzen vorangeſtellt worden.

Dieſem Axiom gemäß wird künftig die Zahl 3 für höher als die Zahl 9 angeſehen werden; denn die Zahl 9 bedarf der Zahl 3 zu ihrem Erweis, ſie trägt ihre Realität von dieſer zum Lehn; 3 iſt alſo mehr wie 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen.

In der Geometrie ſteht der Satz, daß dem größeren Winkel eines Dreiecks die größere Seite gegenüber liegt, höher als der pythagoriſche Lehrſatz; dieſer iſt unter ihm, denn Wahrheit und Gewißheit ſtrömen von jenem erſt aus auf dieſen. Euklides hat ihn zwar wie abſichtlich an das Ende des erſten Buchs geſtellt, um ihn, ſo zu ſagen, als den Gipfel aller vorhergehenden zu bezeichnen. Aber was verſteht Euklides von wiſſenſchaftlicher Form? — Den Satz des X. Buchs, daß nur

fünf reguläre Körper ſeyn können, betrachten die Alten, wie noch Kepler, gleichſam als die reifſte Frucht der ganzen Geometrie[1], aber nach unſrem Logiker ſteht der trivialſte zu den Anfangsgründen gehörige Satz über demſelben, denn er dient zu ſeinem Erweis.

Aus gemeiner Erfahrung oder Kenntniß von dem Gang aller wahren Wiſſenſchaften iſt dieſes Axiom gewiß nicht abſtrahirt; es iſt ein wahrer Satz a priori, der in allen unſern Anſichten eine Umkehrung von der Art macht, wie das Kopernicaniſche Syſtem in den Anſichten des Himmels. — Da ich z. B. in der Conſtruktion eines Hauſes ſchlechterdings vom Fundament anfangen muß, alſo das Fundament der wahre Beweisgrund eines Hauſes iſt, ſo erhellt, daß wir uns täuſchen, das Fundament unten zu ſuchen; denn der Grund iſt ja nothwendig über dem, was durch ihn begründet wird. Zwar deutet das Wort Grund, Grundſatz, ferner der Ausdruck eine Wahrheit begründen — ſogar die lateiniſche ratio sufficiens — alle dieſe Worte weiſen nach unten, in die Tiefe, und das in dem Axiom ſelbſt gebrauchte Wort Beweisgrund wird im Verhältniß zu demſelben ein wahres hölzernes Eiſen. Aber die Sprache richtet ſich bekanntlich meiſt nach dem Augenſchein, oder dem nur gemeinen Menſchenverſtand, und die hohe Paradoxie des Axioms wird durch den in der Luft ſchwebenden Beweisgrund nur noch geiſtreicher.

Dieſes neue Axiom, welches man einen wahren Gegenbeweis aller Tiefe nennen könnte, iſt indeß ganz würdig der ſchon vor fünfundzwanzig Jahren gegebenen Lehre: wir können nur Aehnlichkeiten demonſtriren, alle Demonſtration iſt nur Fortſchritt in identiſchen Sätzen[2], es wird nicht fortgeſchritten von einem zu einem andern, ſondern vom Nämlichen zum Nämlichen: der Baum des Wiſſens kommt nie zur Blüthe noch zur Frucht, es gibt überhaupt keine Entwicklung; es gibt nur

[1] — „Proclo non credidit affirmanti, quod erat verissimum, scil. Euclidei operis ultimum finem, ad quem referrentur omnes omnino propositiones omnium librorum (exceptis quae ad Numerum perfectum ducunt), esse quinque Corpora regularia“. Joh. Kepleri Harmonice Mundi L. I.

[2] Briefe über Spinoza, S. 225.

allgemeine Sätze und Begriffe, unter welche ſpeciellere als bloße Anwendungen aufgenommen werden.

Betroffen erkennen wir jetzt die Urſache unſeres Mißverſtändniſſes. Geſtehen müſſen wir, daß uns überall kein Beweiſen aus Begriffen als ſolchen bekannt war, daß wir jenes ſubjektive Philoſophiren, wo der Philoſoph ſeine Wahrheit ſelber macht, leider! nicht gelernt, daß wir bis jetzt gemeint, der Gegenſtand einer wahren objektiven Wiſſenſchaft ſey ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortſchreiten und ſich Entwickeln ein Fortſchreiten und ſich Entwickeln des Gegenſtandes ſelber; die wahre Methode des Philoſophirens ſey aufſteigend, nicht herabſteigend, wodurch ſich denn nothwendig das grad' entgegengeſetzte Axiom ergab:

> „Allemal und nothwendig iſt der Entwicklungsgrund unter dem, was entwickelt wird; er ſetzt das ſich aus ihm Entwickelnde über ſich, erkennt es als Höheres und unterwirft ſich ihm, nachdem er zu ſeiner Entwicklung gedient hat, als Stoff, als Organ, als Bedingung".

2) Die Ahndung der Möglichkeit einer ſolchen evolvirenden Methode ſcheint doch Einmal — in der Beilage (S. 212. 213) vorzukommen, jedoch nur, um widerlegt zu werden. Doch muß dem Argument erſt in etwas aufgeholfen werden, damit es dieſen Dienſt leiſtet.

„Ich beweiſe, ſagt der Verfaſſer, indem ich den Ort oder die Stelle zeige, den ein beſtimmter Theil in einem beſtimmten Ganzen einnimmt". (Es iſt hier freilich alles todt ausgedrückt, als bloßes Zeigen — eines ſchon Vorhandenen, wie wenn von Schubfächern die Rede wäre, nicht von einem lebendigen Hervorbrechen eines jeden Theils an der Stelle und auf der Stufe, wo er nothwendig iſt). „Was nicht als Theil zu einem Ganzen gehört, läßt ſich weder demonſtriren noch deduciren".

„Nun ſind aber nicht nur alle Theile, Beſtimmungen oder Prädicate zuſammengenommen dem Ganzen, welches ſie in ſich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenſtande eins und daſſelbe, ſondern ſie ſtellen ſich, und zwar eben deßwegen, auch nothwendig als zugleich mit ihm vorhanden dar, ſo daß objektiv weder das Ganze

vor ſeinen Theilen noch die Theile als Theile dieſes Ganzen vorhanden ſeyn können vor ihm".

Hieraus müßte denn geſchloſſen werden: alſo iſt aller Beweis unmöglich, weil alles zu Beweiſende ſich zu dem, woraus es allein bewieſen werden könnte, als Theil, als Beſtimmung, oder als Prädicat verhalten muß, zwiſchen dem Ganzen aber, und dem Theil, der Beſtimmung, dem Prädicat kein wahres Nacheinander ſtattfindet.

Dieſes mit ſichtbarer Anſtrengung zu Papier gebrachte Argument würde aber viel zu viel beweiſen, indem aus ihm die Unmöglichkeit ſchlechthin alles Beweiſes, und nicht nur die der wiſſenſchaftlichen, ſondern jeder Entwicklung ohne Unterſchied folgen würde.

Unſer großer Dialektiker, der S. 155 ſogar die Kenntniß einer ariſtoteliſchen Regel zeigt, die er mir zu Gemüth führt, hat bei dem Satz, daß alle Theile mit dem Ganzen zugleich daſeyn müſſen, nur eine kleine Beſtimmung vergeſſen, nämlich daß die Theile ſowohl implicite als explicite mit dem Ganzen zugleich daſeyn können. Meint er das Letzte, ſo hat ſein Schluß den unbedeutenden Fehler, von dem er ſich vielleicht erinnert in der Logik unter dem Namen Petitio principii gehört zu haben; meint er aber das Erſte, ſo iſt der Nerv des Beweiſes verloren.

Deutlicher vielleicht für den Hrn. Verfaſſer: ſein ganzes Argument beruht darauf, zu leugnen, daß ein Ganzes in einem Zuſtande von Involution vorhanden ſeyn könne. Jeder Begriff gelangt nach ihm unmittelbar zu ſeiner Fülle, das Weſen ſchnappt gleich nach der Form, die Einheit nach der Allheit; weil nun gerade in dieſer Mitte der Philoſoph ſein Weſen hat, ſo begreift Hr. Jacobi nicht, wie man dazwiſchen hineinkommen könne. Gewiß redet er hier aus eigner Erfahrung, unſtreitig hat Hr. Jacobi in dieſer Falle den größten Theil ſeines philoſophirenden Verſtandes verloren, und will nun als ſchlauer (äſopiſcher) Fuchs auch uns andere zu Ablegung dieſes unnützen und überflüſſigen Werkzeugs bereden.

Auch die Behauptung iſt nicht gegründet, das ſich Entwickelnde oder das zu Beweiſende müſſe ſich zu dem, woraus es ſich entwickelt

oder bewieſen wird, wie Theil zum Ganzen verhalten. Das nächſte Verhältniß findet ſtatt zwiſchen dem impliciten, unentfalteten, und zwiſchen dem expliciten, nach ſeinen einzelnen Theilen auseinandergeſetzten, Ganzen; in dieſem aber kann, eben weil es ein ſolches iſt, der Theil nur durch ſein Verhältniß zum Theil beſtimmt werden, nicht durch ſein indem-Ganzen-Seyn, indem ſonſt dieſes zweite (objektive) Ganze von dem erſten (ſubjektiven) nicht wahrhaft verſchieden wäre. — Hiebei kommt es denn allerdings darauf an, den Anfang zu finden, den Hr. Jacobi Zeit ſeines Lebens nicht gefunden, und, wie aus der Folge erhellen wird, gar nicht finden konnte.

3) Das folgende, gerad' ins Ziel treffende, Argument (S. 136) bezieht ſich wieder auf das Axiom Nro. 1.

„So wenn das Daſeyn eines lebendigen Gottes ſollte bewieſen werden können, ſo müßte Gott ſelbſt ſich aus Etwas, deſſen wir uns als ſeines Grundes bewußt werden könnten, das alſo vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus ſeinem Princip evolviren laſſen. Denn die bloße Deduktion nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens führt ſo wenig zu einem Beweiſe ſeines wahrhaften Daſeyns, daß vielmehr" u. ſ. w. (das Letzte wird ihm geſchenkt und willig zugegeben).

Vor einem andern und über ihm ſeyn ſind für den Hrn. Verfaſſer gleichbedeutende Begriffe: er verbindet beide Präpoſitionen ruhig mit einem und. Es iſt die ſchon bei dem Axiom gerügte Verwechslung von Priorität und Superiorität.

Auch dieſer Satz läßt ſich wieder ins gerad' Entgegengeſetzte umwenden, nämlich:

> „Das Daſeyn eines lebendigen Gottes iſt eben darum erweislich, weil dieſes lebendige Daſeyn aus einem nothwendigen Grunde, deſſen wir uns nothwendig bewußt werden, und der inſofern vor und unter dem lebendigen Daſeyn iſt, ſich ſelbſt entwickelt, alſo auch aus ihm zu entwickeln iſt".

Entſetzlich! ruft unſer philoſophiſcher Gottesgelehrter aus. Da hören wir alſo, das lebendige Daſeyn Gottes oder Gott ſelbſt als ein

lebendiger, ſetze einen Grund voraus, aus dem er ſich erſt entwickelt — daß er gleichſam nur Effekt, nur eine Seele des Alls iſt. — Nur ruhig, und die Sache wird ſich erklären! Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieſer Grund wieder Gott ſelber, aber nicht als bewußter, intelligenter iſt, und dieſes Erſchreckliche wenigſtens wird verſchwinden. Gott muß Etwas vor ſich haben, nämlich ſich ſelber, ſo gewiß er causa sui iſt. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort iſt, Gott ſey abſolut.

Freilich mit den Begriffen eines ſchalen Theismus, der in Gott keine Unterſcheidung zuläßt, der das Weſen, in dem alle Fülle wohnt, als ein ſchlechthin einfaches — rein ausgeleertes, ſubſtanzloſes, nur eben noch Fühlbares beſchreibt, mit dieſen Begriffen verträgt ſich jene Vorſtellung nicht. Mit dieſen ſoll ſie ſich aber auch nicht vertragen.

Um für den aufmerkſamen, wohlgeſinnten Leſer deutlicher zu werden, ſtehe hier noch dieß. Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott iſt doch wohl das, was die Philoſophen die Aſeität nennen. Dieſe iſt das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Iſt nun wohl dieſe Aſeität Gott ſelbſt, Gott im eminenten Verſtand? Wie ſollte ſie, da alle tieferen Denker darin einſtimmig ſind, daß ſie für ſich (unentwickelt) nicht weiter führe, als zum Begriff einer Spinoziſchen Subſtanz? — Oder iſt dieſe Aſeität ſchon Bewußtheit, alſo der bewußte Gott? Kann ſich etwa Hr. Jacobi eine Aſeität mit Bewußtſeyn denken? — Wie wenig hat er in dieſe heilige Tiefe geblickt!

4) „Es kann nur zwei Hauptklaſſen von Philoſophen geben, ſolche, welche das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren hervorgehen, allmählich ſich entwickeln laſſen, und ſolche, welche behaupten, das Vollkommenſte ſey zuerſt, und aus ihm beginne alles, es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, ſondern es gehe voraus, und es ſey der Anbeginn von allem ein ſittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz — ein Schöpfer — Gott". S. 149. 150.

Auch bei dieſem Hauptſatz, von dem ich geſtehe, daß er, wahr befunden, allen wiſſenſchaftlichen Theismus unmöglich machen würde, hat der Lehrer unſerer Zeit vieles ausgelaſſen, das zur näheren Beſtimmung

gehört, und das ein Philoſoph von Profeſſion, der dieſes Metier ſchon faſt von Kindesbeinen an geübt, nicht überſehen ſollte.

Es wird dieß am einleuchtendſten werden, wenn ich den Satz mit ſeinen nothwendigen Ergänzungen wiedergebe, wobei ich, was Herrn Jacobi gehört, wie billig, mit ausgezeichneter, was aber mir, einzelne Worte ausgenommen, mit gewöhnlicher Schrift drucken laſſe.

„Einige behaupten, es gebe nur zwei Hauptklaſſen von Philoſophen. Die erſte, ſagen ſie, läßt das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren ſich entwickeln und erheben“.

„Hier ſollten ſie aber gleich zwei Unterabtheilungen machen. Nämlich es könnte erſtens ſolche geben, die das Vollkommenere aus einem von ihm unabhängigen und verſchiedenen Unvollkommenen entſpringen ließen. Dergleichen Philoſophen aber, die ſich in der Ungereimtheit ſo weit verloren, ſind nirgends anzutreffen. Wohl aber gibt es ſolche, und deren ſind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommenere aus ſeinem eignen Unvollkommeneren ſich erheben laſſen. Darin nun liegt nichts Widerſinniges. Denn ſo ſehen wir täglich, daß aus einem Unwiſſenden durch Bildung und Entwicklung ein Wiſſender werde; der Mann ſich aus ſich ſelber als Jüngling, der Jüngling ſich aus ſich ſelber als Knaben, und dieſer wieder aus ſich ſelber als Kind, welches doch lauter unvollkommenere Zuſtände ſind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur ſelber, wie diejenigen wiſſen, denen die nöthigen Kenntniſſe nicht abgehen, ſich von geringeren und verworreneren Geſchöpfen allmählich zu vollkommeneren und gebildeten erhoben hat.

„Die andere Hauptklaſſe aber, behaupten nun wieder jene zuerſt Redenden, unterſcheide ſich dadurch, daß ſie lehre, das Vollkommenſte ſey zuerſt, wobei ſie jedoch den Fehler begeht, nicht zu ſagen, ob es actu oder potentiâ, der That oder dem bloßen Vermögen nach zuerſt ſey; denn das Letzte behaupten auch die andern, denen ſie doch widerſprechen wollen. Nothwendig muß nämlich das Allervollkommenſte — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in ſich hat — vor allen Dingen ſeyn; die Frage iſt aber, ob es

als das Allervollkommenſte zuerſt war, welches ſchwer zu glauben iſt aus vielen Gründen, aber ſchon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Beſitz der allerhöchſten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widerſprochen, daß dasjenige, welches zuerſt war, eben das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt — wie, wenn jemand — um nur ein ungefähres Gleichniß zu geben, der ſagt, daß Newton der vollkommenſte Geometer iſt, damit nicht behauptet haben will, daß er es ſchon als Kind geweſen, und doch auch nicht leuguet, daß der Newton, welcher das Kind war, eben der Newton iſt, welcher der vollkommenſte Geometer iſt.

„Dieſe andere Hauptklaſſe behauptet dann ferner, der erſten, wie ſie meint, entgegen: es gehe nicht voraus als Anbeginn eine Natur der Dinge, welches doch die der erſten ebenſowenig meinen, wenn unter der Natur der Dinge eine in Bezug auf Gott äußere Natur verſtanden wird. Sie behaupten nur, es gehe nothwendig voraus die Natur des Weſens ſelber, welches ſich durch die Schöpfung ausbreitet, und dieſe Natur könne mit dem Weſen ſelbſt nicht von einerlei Art, ſondern müſſe in Anſehung der Eigenſchaften von ihm verſchieden ſeyn. Wie wenn man z. B. ſagte, des eigentlichen Weſens Art beſtehe in Liebe und Güte, ſo könne die von dem Weſen unzertrennliche, ja von ihm gewiſſermaßen vorausgeſetzte Natur des Weſens nicht auch in Güte und Weisheit beſtehen, weil ſonſt kein Unterſchied wäre; in ihr müſſe alſo ein Mangel, wenigſtens ſelbſtbewußter Güte und Weisheit, oder ſie müſſe bloße Stärke ſeyn[1].

[1] „Von ſich ſelbſt übt die Natur weder Weisheit noch Güte aus, ſondern überall nur Gewalt; ſie iſt, was ohne Freiheit, ohne Wiſſen und Willen wirkt, in ihr herrſcht allein das Geſetz der Stärke. Wo aber Güte und Weisheit mangeln, und nur das Geſetz der Stärke waltet, da iſt, ſagt ein alter Spruch, keine wahre Erhabenheit, da iſt keine Majeſtät: Sine bonitate nulla majestas!“ Jacobi von den göttlichen Dingen, S. 167. 168.

Daß aber etwas in Gott ſey, das bloß Kraft und Stärke ſey, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er allein dieſes und ſonſt nichts anderes ſey. Vielmehr das Gegentheil müßte befremden. Denn wie ſollte eine Furcht Gottes ſeyn, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann, wie ſollte er doch ſelbſt, mitſammt ſeiner Weisheit und Güte, beſtehen ohne Stärke, da Stärke eben das Beſtehen und hinwiederum alles Beſtehen Stärke iſt. Wo keine Stärke iſt, da iſt auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Perſönlichkeit, ſondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterloſen Menſchen täglich gewahr werden. Und ebenſo gut, ja beſſer läßt ſich der alte Spruch umkehren, daß ohne Stärke auch die höchſte Güte nie zur Majeſtät erhöht würde. Nicht umſonſt auch, ſetzen ſie hinzu, reden heilige Bücher ſo viel von Gottes Kraft und von der Stärke ſeiner Macht.

„Wenn aber einmal eine Stärke, alſo etwas, das bloße Natur iſt, in dem höchſten Weſen zugegeben werden müſſe, ſo frage ſich dann erſt, was dem andern vorausgegangen ſey, ob ſie glauben, daß Güte und Weisheit zuerſt geweſen, und dann die Stärke darüber gekommen ſey, oder ob ſie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerſt geweſen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn ſie das Letzte bei weitem glaublicher finden müſſen, wie ſie denn müſſen (es wäre denn, daß ſie gar zu unfähig wären, um ſich überhaupt zu ſolchen Gedanken zu erheben), ſo werden ſie wohl auch zugeben müſſen, es ſey das von Anbeginn, d. h. zu allererſt, Geweſene — zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß Aeußerliches und hieher noch gar nicht Gehöriges wäre, wohl aber — die Natur des Weſens ſelber geweſen, das ſich zum actu Vollkommenſten aus ſich ſelbſt evolvirt habe. Aber auf dergleichen Beſtimmungen gerathen jene überhaupt nicht, welche in der Philoſophie Zeitlebens Pinſel geblieben, und gar nie an die rechten Begriffe gekommen ſind, ſo ſehr ſie darnach geſchnappt haben.

„So ſtellen eben dieſe jenen erſten auch beſtändig entgegen: es müſſe der Anbeginn von allem ein ſittliches Principium

gewesen seyn, unterlassen aber zu bestimmen, ob ein actu oder bloß potentiâ sittliches, wodurch sie gewinnen, daß die, die klüger sind denn sie, dastehen, als wenn sie ein schlechthin blindes Wesen, gleichsam einen Stein oder Klotz, zum Anfang machten. Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu seyn, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich[1] ist. Aber der Anfang seiner selbst, den ein sittliches Wesen in sich hat, ist doch schon potentiâ oder implicite sittlich und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit.

„Soviel aber das betrifft, was jene sogenannte andere Hauptklasse von Philosophen ferner sagt: es gehe als Anbeginn (auch der Intelligenz selber?) voraus eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, so haben wir schon durch die in ihre Worte eingeschaltete Frage geantwortet. Da sie also auf dem Tiefsten zu seyn glaubten, sind sie kaum unter die Oberfläche gedrungen. Fragen sie sich nur selber, wenn sie so viel verstehen, ob eine Intelligenz so blank und bloß auf sich selber, als Intelligenz, beruhen — als bloße Intelligenz seyn könne, da doch das Denken der gerade Gegensatz des Seyns, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr selber) ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre, es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.

„Jene andern also (von der zweiten Hauptklasse), welche zu sehr Idioten sind, um dergleichen einzusehen, werden ganz entrüstet, wenn

[1] Wohl zu unterscheiden von unsittlich.

ſie merken, daß die Wiſſenden ein nichtintelligentes Princip und zwar als das Unterſte und Tiefſte der Intelligenz annehmen, und voll Verdruß, daß ſie mit ihrem aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht ein Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer ſo ganz klaren und durchſichtigen Intelligenz ein ſo ſonderbar verworrenes (wenn gleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entſtehen können, — voll Aergers hierüber fangen ſie an, jene erſten als Gottesleugner zu ſchelten, und legen ihnen die Daumenſchraube an, daß ſie bekennen ſollen: ſie ſeyen Atheiſten, und lügen es nur, wenn ſie auch von Gott reden.

„So alſo verhält es ſich mit jenen zwei Hauptklaſſen von Philoſophen, wo aber weit richtiger geſagt würde, daß die eine die Klaſſe der Philoſophen ſey, die andere aber das Geſchlecht der erbärmlichen und unwiſſenden Sophiſten.“

In dieſer Umſchreibung des Jacobiſchen Satzes habe ich alſo für den tiefer denkenden Leſer meinen — Naturalismus offen und wie mir ſcheint deutlich genug dargelegt. Zu dieſem Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich ſtehen.

Unſerem Gottesgelehrten iſt dieß nicht zuzumuthen. Könnte er ſolche Dinge nur ahnden, es hätten ihn längſt näher liegende Fragen beunruhigen müſſen, z. B. „wie es doch komme, daß das Alte Teſtament vor dem Neuen hergegangen, da doch das Geiſtigſte nach ſeiner Meinung überall das Erſte iſt, warum Gott ſich weit früher in jenem als ein zorniger und eifriger Gott — mehr verborgen als geoffenbart [1], und überhaupt mehr phyſiſche Eigenſchaften gezeigt, ſeine höchſten geiſtigen Eigenſchaften aber erſt vor noch nicht zweitauſend Jahren dem Menſchengeſchlecht ausdrücklich zu offenbaren für gut gefunden habe?“

5) „Es gibt nur zwei Syſteme, Naturalismus und Theismus; beide ſind unverträglich, und können auf keine Weiſe zuſammen beſtehen, oder ſich ausgleichen“. — Dieſer Satz iſt ſo ſehr der Inhalt der ganzen Polemik, daß es unnöthig wäre, eine einzelne Stelle anzuführen.

[1] „Die Natur verbirgt Gott“, ſagt der Gottesgelehrte auch S. 189, und merkt nicht, daß ſie dieſem nach nur der verborgene Gott ſeyn kann.

Darin eben — in dieſer vermeinten Unverſöhnlichkeit, die alle Halbköpfe leidenſchaftlich behaupten müſſen, weil nur damit ihre Halbheit beſtehen kann — eben darin liegt der Hauptgrund des Verderbens für den Theismus, und die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus.

Der wahre Theismus kann nicht anders als ſelbſt göttlich ſeyn, und kann daher, wie ſchon bemerkt, nichts ausſchließen, nichts unterdrücken. Das ſind die traurigſten Gottesgelehrten, welche Gott vorſchreiben wollen, auf welche Art er gleichſam allein Gott ſeyn könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in ſich habe. Sie halten Gott für gerade ebenſo beſchränkt wie ihre eignen engherzigen Vorſtellungen, und ihren armſeligen Theismus vertheidigend, geben ſie ſich den Schein, für die Ehre Gottes zu ſtreiten.

Der Naturalismus, wenn er auch in Anſehung der Dignität dem Theismus nicht gleich ſteht, iſt doch, was die Realität betrifft, ihm völlig äquipollent, d. h. er hat ganz gleiche Anſprüche befriedigt zu werden. Ein theiſtiſches Syſtem, das die Erklärung der Natur ausſchließt, verdient gar dieſen Namen nicht, weil ohne beſtimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes ſelber ungewiß bleibt, ganz unvollſtändig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wiſſenſchaft, daß ein Weſen iſt, ohne von ſeinen Wirkungen oder Verhältniſſen etwas einzuſehen, die mangelhafteſte aller Erkenntniſſe iſt.

Der Naturalismus *kann* den Theismus nur inſofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird; ja nach dem einfachen Grundſatz, daß überall und in allem Wiſſen von dem Niederen zu dem Höheren fortgeſchritten werden ſoll, daß erſt das Geringere begriffen ſeyn muß, ehe man ſich anmaßen kann das Höhere zu begreifen, hat der Naturalismus noch frühere Anſprüche an das ächt philoſophiſche Syſtem als der Theismus.

Unſer Lehrer ſagt: es gibt nur dieſe zwei Syſteme, er erkennt ſie alſo wirklich als zwei, d. h. ein jedes als etwas; er geſteht ihnen die gleiche Unvertilglichkeit zu, und doch ſoll — der Naturalismus allein verſtummen, und von einem höchſt unvollſtändigen, ſeinem eignen Zweck

nicht einmal genügenden — ſelbſt nur ſo genannten — Theismus ſich abweiſen laſſen. Gerade dadurch — durch einen ſolchen kraftloſen und doch ausſchließenden Theismus wird die lebendige, nie verſiegende Quelle eines wiſſenſchaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er im Grunde nur für das Intereſſe der Wiſſenſchaft ſtreitet. Kein Zwang thut in die Länge gut.

Wer die gleiche Unvertilglichkeit beider Syſteme ſich klar genug vorſtellt, der muß unmittelbar erkennen, daß ſie auf irgend eine Weiſe verſöhnt werden müſſen, wenn dieß gleich nicht durch ein Einerleimachen, wie es ſich unſer vermeinter Gottesgelehrter vorſtellt, ſondern nur durch eine Verknüpfung geſchehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwiſchen Leib und Seele, allgemein aber zwiſchen Niederem und Höherem ſtattfindet.

Indem ich übrigens eine ſolche lebendige Verknüpfung beider Syſteme behaupte, ſo verſtehe ich unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur ſich beziehendes Syſtem, ſondern das Syſtem, welches eine Natur in Gott behauptet. — Daß ohne dieſes auch kein Syſtem möglich ſey, welches Bewußtſeyn, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet, habe ich bei dem vorigen Satze gezeigt — bewieſen alſo auch, daß Naturalismus (in dem eben beſtimmten Sinn) die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus iſt.

Hieraus erhellt, daß, wenn es das Intereſſe dieſer beiden Syſteme iſt, in jenes lebendige Verhältniß zu treten, das Intereſſe auf der Seite des Theismus ſogar noch größer iſt als auf der Seite des Naturalismus. Dieſer kann wenigſtens noch für ſich anfangen, und inſoweit beſtehen, wenn er auch nicht für ſich enden, nicht in das Höhere ſich verklären kann, nach dem er ebenſo innig, wie die Natur ſelbſt, verlangt. Der Theismus dagegen kann ohne den Naturalismus auch nicht einmal anfangen, er ſchwebt völlig im Leeren, wo denn kein Wunder iſt, daß kein Flügel der Erkenntniß zu ihm reicht, daß wir wahrhaft nur im ewigen Schnappen nach ihm begriffen ſind, welches uns Hr. Jacobi unter dem Titel der Ahndung, der Sehnſucht, des Gefühls als

die vollkommenſte Art einer Sache gewiß zu werden aufreden will. Wie der Gott dieſes Theismus im Leeren ſchwebt, ſo iſt er auch innerlich leer, nichts Feſtes, Beſtimmtes, keine Natur mit einem Wort — in dem Sinn wie von einem Menſchen geſagt wird, er ſey eine ſtarke, eine tüchtige, eine geſunde Natur; unablösbar vom Sehnen und Fühlen des Individuums muß dieſes Weſen, für welches ſchon der Begriff zu kräftig, zu objektiv iſt, vor aller Luft der Wiſſenſchaft bewahrt werden aus zarter Sorgfalt, es möchte von ihr verweht werden. Daher die Furcht vor Wiſſenſchaft, das ausdrückliche Wort: Gott, ſobald er gewußt würde, wäre nicht mehr Gott; die Angſt vor jeder wirklichen Lebendigkeit Gottes, über die unſer Gottesgelehrter, wenn ſie ihm heute klar werden könnte, ebenſo erſchrecken würde, wie er vor einem Geſpenſt erſchräcke; weil ſich eine ſolche Lebendigkeit ohne phyſiſchen Grund gar nicht gedenken läßt.

Gerade jene Entgegenſetzung, welche uns als letztes Vermächtniß der vorigen Zeit noch einmal angeboten wird, war der große Irrthum dieſer ganzen Bildungsepoche, indem durch gänzliche Abſcheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus, ein unnatürlicher Gott und eine gottloſe Natur zugleich geſetzt werden mußten. Nur zuſammen bringen ſie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die ſeyn, wie, auf welche Art ſie in Verbindung zu ſetzen ſeyen? Der moderne Theismus, der von den geiſtigſten Begriffen anfangen zu können meinte, ſuchte vergeblich, von Gott zu der Natur zu gelangen. Es blieb ihm nichts übrig als, entweder ihre Exiſtenz zu leugnen (welches im Idealismus verſucht wurde), oder ſie zu ignoriren, oder, was ebenſo bequem iſt und das nämliche ſagen will, ſich über ſie, wie unſer Gottesgelehrter, ins Nichtwiſſen zurückzuziehen. — Vom Theismus zum Naturalismus geht kein Weg; ſo viel iſt klar. Es war Zeit, umgekehrt Naturalismus, d. i. die Lehre, daß eine Natur in Gott ſey, zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (nicht etwa zum höheren) des Theismus zu machen.

Dieſer nothwendige Gedanke iſt zuerſt in unſerer Zeit durch die

darum ſo genannte Naturphiloſophie, die Alleinheitslehre, oder wie ſie Hr. Jacobi ſonſt nennen will, zur Ausführung gekommen.

Wie nun dieß geſchehen könne — dieſen wiſſenſchaftlichen Proceß verſteht er nicht, wie er noch manches andere nicht verſteht, und ſollte eben deßhalb ſich auch nicht darum bekümmern, oder gar darüber jammern. — Das Gold göttlicher Erkenntniß wird nicht auf dem naſſen Wege thatenloſer Thränen und müßigen Sehnens gefunden, nur im Feuer des Geiſtes wird es gewonnen.

6) „Man hat nur die Wahl, anzunehmen, daß das Abſolute ein Grund, oder, daß es eine Urſache ſey. Daß es Grund ſey und nicht Urſache, behauptet der Naturalismus; daß es Urſache ſey und nicht Grund, der Theismus". S. 169.

Hierauf dient als Antwort, daß hier ſchlechterdings keine Wahl ſey, daß das Abſolute ſowohl Grund als Urſache ſey, und als beides gedacht werden müſſe.

Da unſer Lehrer nur das Erſte leugnet, ſo haben wir auch nur dieſes zu erweiſen.

Gott, oder, genauer geſprochen, das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund — in zweierlei Verſtand, der wohl unterſchieden werden muß. Einmal iſt er Grund — von ſich ſelbſt nämlich, ſofern er ſittliches Weſen iſt. Daß jede Intelligenz einen Anfang ihrer ſelbſt in ſich ſelber haben müſſe, der nichtintelligent ſey, wurde ſchon bei Gelegenheit des vierten Satzes erwieſen. Aber Gott macht ſich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil ſeines Weſens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. „Die äußere Schöpfung, ſagt J. G. Hamann, iſt ein Werk der größten Demuth"; einſtimmig betrachten die geiſtvollſten Lehrer die Schöpfung als Herablaſſung. Wie kann ſich Gott herablaſſen, als, indem er ſich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von ſich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich ſey, und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht ſich zugleich zum Grunde ſeiner ſelbſt, da er nur inſofern, als er dieſen Theil ſeines Weſens (den nichtintelligenten) dem höheren unterordnet, mit dieſem frei von der Welt, über der Welt — (nach dem Jacobiſchen Ausdruck als

Urſache lebt), wie der Menſch erſt dadurch ſich wahrhaft zur Intelligenz, zum ſittlichen Weſen verklärt, daß er den irrationalen Theil ſeines Weſens dem höheren unterwirft [1].

Daß Anſichten der Art nicht für ſolche ſind, die einen ein für allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, verſteht ſich, und es wäre in dem Betracht weiter nichts zu ſagen, als daß ſie ſich dann auch mit den gemeinen Begriffen begnügen und nicht in das Geſchäft des Philoſophirens miſchen ſollten.

Das hier Geſagte iſt zugleich auf alle die Variationen des nämlichen Entweder — Oder anzuwenden (die ganze Polemik iſt nur eine ewige Wiederholung), z. B. auf S. 175, wo die eine Behauptung (die des Naturalismus) ſo ausgedrückt iſt: das Abſolute ſey (!) nur das Subſtrat des Bedingten, wo Subſtrat ſo viel als Grund heißt. — Daß aber aus keiner von beiden Behauptungen, nämlich für ſich genommen, das Daſeyn des Weltalls erklärbar ſey, iſt allerdings gewiß.

Hiebei verdient bemerkt zu werden, daß, wenn in dem Bisherigen unſer großer Lehrer die gleiche Objektivität beider Syſteme eingeſehen zu haben ſchien, er S. 176 den „nie zu vertilgenden“ Antagonismus beider wieder ſubjektiv erklären will, ganz einfach nämlich aus der ſinnlich-vernünftigen Natur des Menſchen! Eine Aeußerung, die nichts anderes als wahres Mitleid erregen kann.

Alle dieſe Entweder — Oder ſind durch den erſten Grundſatz der ſogenannten Naturphiloſophie abgeſchnitten; hätte der allein Weiſe unſerer Zeit auch nur dieſen verſtehen lernen, ſo konnte er ſich ſeine ganze Polemik erſparen, und hätte nicht bei allen Gelegenheiten, wo er den Gegenſatz berührt, z. B. S. 170 (wo das Entweder ſo unwahr und abgeſchmackt iſt als das Oder) und S. 177, wo er von Freiheit und Nothwendigkeit reden will, ſogar elendiglich dem Ziel vorbeigeſchoſſen.

7) „Nennt Gott nicht das unendliche Weſen, ſagt Platon, denn dem Unendlichen widerſtehet das Daſeyn; es iſt weſentlich weſenlos. —

[1] Man vergl. die Stuttgarter Privatvorleſungen, im vorhergehenden Band S. 429 und S. 433 ff. D. H.

Nennet ihn den, der das Maß gibt, in dem ursprünglich das Maß ist, saget: Er selbst ist das Maß". S. 14.

Diese in dem früheren Aufsatz (über Lichtenbergs Weissagung) befindliche Stelle ist eine von den anklingenden, da man meint das Rechte zu hören, und ist doch kein Ernst darin, indem man sich gleich nachher wieder auf den alten Irrwegen findet.

Hätte der Weise unserer Zeit nur das Eine Wort verstehen lernen, dem Unendlichen widerstehet das Daseyn, und ernstlich Anstalt gemacht, eine wahrhafte Endlichkeit, etwas Negatives in Gott zu setzen, so brauchte es all das Gezänke nicht. Aber davor erschrickt die Leerheit seiner abstrakten Begriffe, die von den bekannten, daß Gott ens realissimum, actuosissimum sey, in nichts verschieden sind. Gleich S. 164 versichert er wieder, alles außer Gott sey endlich — in Gott also sey keine Endlichkeit.

Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft seyn sollende, in der That aber wesenlose — Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist; solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes — wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn, die Behauptung eines solchen — Mangel an Aufrichtigkeit, die der wahrhaft redliche Kant gerade in diesen Dingen so sehr beklagte. — Für sein nothwendiges Denken kann niemand, und was einer wirklich nicht zu denken vermag, das soll er sich nicht anstellen zu vermögen. Fichte war, nach unseres gemeinschaftlichen Lehrers Erzählung (S. 116. 117), so ehrlich es herauszusagen: „Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuschreiben, heißt ihn zu einem endlichen Wesen machen; denn Bewußtseyn, und jener höhere Grad desselben, Persönlichkeit, sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden." Warum ahmt ihm Hr. Jacobi nicht nach, da ihm eine Persönlichkeit Gottes — nicht bloß unbegreiflich (das gesteht er), sondern undenkbar seyn muß, solange er nicht eine Natur, ein negatives Princip in Gott erkennt? Man darf dieß behaupten, indem es nicht individuell, sondern allgemein und an sich unmöglich ist, ein

Weſen mit Bewußtſeyn zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm ſelber in die Enge gebracht worden — ſo allgemein und an ſich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken. Etwas nicht denken können und es leugnen, ſind ja doch noch ganz verſchiedene Sachen.

Warum ſtellt ſich denn Hr. Jacobi, als müßte Er — Er allein noch die Perſönlichkeit Gottes halten, er, der gerade dasjenige Princip in Gott leuguet, wodurch allein Perſönlichkeit möglich iſt, und deſſen Gott gerade ein ganz ſubjektloſes Weſen ſeyn muß.

Alles Bewußtſeyn iſt Concentration, iſt Sammlung, iſt Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität [1].

Bis dahin alſo, daß unſer Lehrer eine ſolche Kraft in Gott anerkannt, oder bis er die abſolute Identität des Unendlichen und Endlichen, die ihm in der Naturphiloſophie ein ſo großes Aergerniß iſt, und von welcher er ſtets nur in Bezug auf die Creatur geſprochen, ohne auch da ſonderlichen Verſtand davon zu zeigen — bis er dieſe Identität in Gott ſelber begreift, bis dahin mag er nur unterlaſſen, andere zu belehren, daß ſie Gott nicht den Unendlichen nennen ſollen — bis dahin verlange er nicht, daß wir ihm auch nur einen Begriff von der Perſönlichkeit Gottes zugeſtehen, und ſein Reden von ihr für mehr als leeren Schall achten.

Nachdem durch die bisherigen Argumente, zufolge der Meinung unſeres Lehrers, bewieſen worden, daß nur entweder Theismus oder Naturalismus angenommen werden könne, ſo folgen nun billig die Beweiſe, wodurch einleuchtend gemacht werden ſoll, daß das Höhere nicht aus dem Niederen, Göttliches, Wahres, Gutes nicht aus dem Natürlichen herzuleiten oder zu entwickeln ſey.

8) „Daß die Dinge in der Welt gut ſind — oder werden, ſpricht Ariſtoteles, davon kann doch weder Feuer noch Erde noch etwas dergleichen Urſache ſeyn, und jene Philoſophen ſelbſt (die das All für Eins halten — ſetzt Hr. Jacobi hinzu) können das nicht geglaubt haben".

[1] Vergl. a. a. O. S. 419 und S. 436. 439. 440. D. H.

S. 147. (Hieraus wird dann nachher gefolgert, daß diejenigen taumeln, welche nicht eine ſittliche Urſache als Anfang ſetzen).

Den Ariſtoteles, und wie er eigentlich zu verſtehen, laſſen wir einſtweilen bei Seite, um uns mit einem viel größeren Denker ins Klare zu ſetzen.

Er redet viel von einer Gewalt des Guten, und ſpricht nach Platon: Gott ſey der Urſprung und die Gewalt des Guten. Nun iſt doch Gewalt undenkbar ohne etwas, wogegen ſie Gewalt iſt. Alſo fordert das Gute ſelbſt etwas, wogegen es Gewalt äußern kann, und was inſofern nothwendig — nicht eben das Böſe, aber doch — das nicht Gute iſt. Nur indem es dieſes von ſich nicht Gute verwandelt, veredelt, es zum Guten macht, offenbart es ſich ſelbſt als das von ſich Gute, zeigt es ſich als Gewalt des Guten. So ſagt auch Platon in der angeführten Stelle — nicht Gott bringe das Gute, ſondern er bringe das Beſſere hervor.

Woher kommt nun alſo dem Guten das nicht Gute, ohne das es gar nicht als das Gute ſeyn, ſich offenbaren könnte? Will Hr. Jacobi den Urſprung des Nichtguten aus dem Guten herleiten? dann wäre ja das Gute, d. i. Gott, nicht, wie er ſagt, der Urſprung und die Gewalt des Guten, ſondern der Urſprung und die Gewalt des nicht Guten.

Alſo, wenn es von dem Guten nicht hervorgebracht ſeyn kann, muß es nothwendig in ſeiner Art ſo ewig ſeyn wie das Gute ſelber, und weil das Gute es nicht ſchaffen, ja unmöglich wahrhaft wollen kann, ſo kann das Gute es nur finden, wie wir es auch nur (in uns) finden; und ſo iſt alſo das Nichtgute ſchon da, indem das Gute ſich erhebt.

Weil aber dieſes nicht Gute — nur kein wirkliches, aber doch ein mögliches Gutes, ein ins Gute Verwandelbares iſt, weil es alſo das Gute doch der Möglichkeit nach enthält; weil ferner das nicht Gute nicht ſelber das Seyende, ſondern nur der Grund des Seyenden, nämlich des Guten iſt, den dieſes als Anfang ſeiner ſelber in ſich ſelbſt hat: ſo können wir ſagen, nicht nur das Erſte, d. i. vor allem Seyende, ſey das Gute, ſondern auch das nicht ſelber Seyende, welches das

Gute als einen Grund ſeiner ſelbſt in ſich hat, ſey ein innerliches oder verborgenes Gutes, ein Gutes der Möglichkeit nach, alſo auf jede Weiſe ſey das Gute der Anfang und das Erſte.

Ich muthe meinem Gegner nicht zu, daß er dieſe Rede verſtehe, die ich um ſeinetwillen nicht deutlicher machen wollte. Ich wende mich zu Ariſtoteles, deſſen Stelle aus dem dreizehnten Buch der Metaphyſik, ſo wie ſie von Hrn. Jacobi gegen mich angeführt wird, gerade für mich iſt.

„Schwierigkeit hat — ſo lautet ſie bei ihm S. 148 — ſelbſt für den geübten Forſcher das Verhältniß des Guten und Schönen zu den Urſtoffen und zu den Uranfängen. Ob in dieſen etwas ſey, das wir das wirklich Gute nennen mögen — (Ariſtoteles läßt die hier durchaus nöthige Beſtimmung nicht aus) — oder ob es darin nicht enthalten, ſondern ſpäter entſtanden ſey, dieß iſt die Schwierigkeit. Bei den jetzigen Theologen gilt, wie es ſcheint, dieſe Frage für entſchieden; ſie verneinen jenes und behaupten, daß erſt im Fortgange der Natur der Dinge das Gute und das Schöne zur Erſcheinung komme“ — (nicht überall erſt werde, wie unſer theologiſcher Philoſoph ſolche Meinungen auslegt. Hiernach wäre nichts weniger als undenkbar, daß Ariſtoteles unter dieſen Theologen eben vornämlich den Platon gemeint, den Hr. Jacobi gern zu ſeines Gleichen machen möchte, der aber, der Ewigkeit der Urbilder unbeſchadet, gerade das behauptet, was Ariſtoteles hier anführt, der ebenſo ein einſt geweſenes Chaos annimmt, deſſen Begriff unſerem Gottesgelehrten ein Aergerniß iſt, ja der ſogar die Natur der Dinge aus einem ehemaligen Zuſtand der Unordnung erſt ſpäter zu dem gegenwärtigen Schmuck der Anordnung gelangen (ἐς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι) läßt). — „Dieſes thun ſie (jene Theologen) aus Scheu vor einer wahren Schwierigkeit, die denjenigen entgegenſteht, welche das Eine als Uranfang annehmen. Dieſe Schwierigkeit aber liegt nicht darin, daß man dem Uranfange das Gute als ihm beiwohnend (nicht als es ſeyend) zuſchreibt; ſondern darin, daß man das Eine (das eigentlich Seyende, das Gute als ſolches, — zugleich) zum Uranfange — (zu dem, was wir oben nur den Anfang des

Guten in ihm ſelber genannt haben) — den Uranfang (dann ferner) zum Urſtoffe, und das Viele zum Erzeugniſſe des Einen machen (es aus dem Einen herleiten) will" — alſo gerade darin, was in der Jacobiſchen Predigt das beſtändig Wiederkehrende iſt, nämlich das Eine, das von ſich Gute und Weiſe, ſey auch der Anbeginn, der Uranfang, das Eine ſey auch actu vor dem Vielen — kurz darin, was noch jetzt das Kreuz der Philoſophie ausmacht, woran Hr. Jacobi nebſt vielen andern geſchlagen iſt.

Nach dieſer Erläuterung wird wohl jedermann für unſern Theologen räthlich finden, ſich mit jenen alten Theologen nicht mehr zu befaſſen. Die ſind ihm wirklich zu hoch; verſuche er's lieber mit uns Geringen!

9) „Wir können uns nicht wähnen als ein Lebendiges des Unlebendigen, ein Licht angezündet von der Finſterniß, ein Unding, ausgekrochen aus der dummen Nacht der Nothwendigkeit, des Ohngefährs — wähnen, unſern Witz wahnwitzig anſtrengend, das Leben ſey vom Tode hergekommen, dieſer habe auf jenes nur allmälich ſich beſonnen, ſo die Unvernunft allmälich auf die Vernunft, der Unſinn auf eine Abſicht, das Unweſen auf eine Welt". S. 98.

Es müßte einen Stein erbarmen, wie kläglich Hr. Jacobi, ſeinen Witz wirklich wahnwitzig anſtrengend, die Meinung ſeiner Gegner vorſtellt. In der Widerlegung durch bloße Darſtellung, durch Veränderung und Uebertreibung der Züge erſt ins Weinerliche, dann ins Fratzenhafte, zuletzt ins Abſcheuliche iſt unſer Theolog ein unverkennbarer Meiſter. So wie er die Sache hier darſtellt, hat ſie wohl niemand auch nur gedacht, noch viel weniger behauptet. Es ſind wahre aegri somnia.

Findet denn der Witzige das Gegentheil ſo natürlich, daß der Tod aus dem Leben herkomme? Was kann den Lebendigen bewegen, Todtes zu ſchaffen, da doch Gott ein Gott der Lebendigen iſt, und nicht der Todten? Es iſt unbedingt begreiflicher, wie aus dem Tod — welcher freilich kein abſoluter Tod ſeyn kann, ſondern nur Tod, der Leben in ſich verſchließt, — Leben hervorgehe, als umgekehrt, wie das Leben ſich in den Tod hinab begebe, verliere.

Seyn und Leben, Nichtſeyn und Tod ſind doch wohl auch unſerem Gottesgelehrten gleichbedeutende Dinge. Wie ſagt er denn (S. 158) „der Gott des Theismus rufe aus dem Nichtſeyn hervor das Seyn“. Da wären wir alſo doch ein aus der dumpfen Nacht des Nichtſeyns *ausgekrochenes* Lebendiges, unſer Leben wäre wirklich vom Tod hergekommen. Der Gottesgelehrte müßte ja nach ſeinem Grundſatz ſagen, der Gott des Theismus rufe hervor aus dem Seyn (dem eignen) das Nichtſeyn (das nichtige Seyn der Dinge in der Welt).

Ebenſo mit Licht und Finſterniß. Er ſcheint begreiflicher zu finden, daß das Licht die Finſterniß gezeugt, als daß umgekehrt jenes aus dieſer aufgegangen. Daß Finſterniß Licht *anzünde*, hat wohl noch niemand geſagt (obwohl ein unerwarteter Sinn darin liegen könnte), daß aber Finſterniß Feuer in ſich verſchließt, lehrt das gemeinſte Feuerexperiment mit Stahl und Kieſel. — Auch die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte, welche unſer aufgeklärter Theolog nach Herder als eine allegoriſche Darſtellung des Morgens — als eine Art von Panorama des Sonnenaufgangs — erklärt, weiß nichts davon, daß die Finſterniß vom Licht herkomme.

Meine wahre unverhohlene Meinung iſt, daß jedes Leben ohne Unterſchied von einem Zuſtande der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweiſe auf den nachfolgenden Zuſtand der Ent- und der Auswicklung wie todt und finſter iſt, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde geſenkt wird[1].

Ich behaupte ſogar aller Jacobiſchen Logik zum Trotz, daß es ſelbſt im *Denken* und *Forſchen* wohl möglich iſt, ſogenannte klare Begriffe ſich zu verſchaffen, aber nicht von ihnen *auszugehen*, weil man unfehlbar bei ihnen ſitzen bleibt. Gewöhnlich ſind ſie ſo klar, ſo ausgeleert von Subſtanz, daß es unmöglich iſt, mit ihnen noch an das eigentlich Dunkle, d. i. ans Reelle, heranzukommen. Ich glaube vielmehr, der geſunde, natürliche, *darum auch allein fruchtbare* Gang des Denkens und Forſchens ſey, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finſterniß zu Licht, vom chaotiſchen Stoff und Gemenge der Gedanken

[1] Vgl. a. a. O. S. 441. D. H.

durch allmähliche Beſtimmung zur Anordnung und geſetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem

iſt (ich wiederhole es auch hier) des ächten Künſtlers Art — iſt auch Gottes Art.

Nach der Philoſophie, welche unſer durchaus klarer Theolog bekennen muß, verhält ſich in der Schöpfung die Gottheit wie die Sonne, die Wolken zuſammenzieht, ſie erſt macht; nach der Philoſophie, die ihm ein Gräuel iſt, wie die Sonne, die ſchon daſeyende Wolken zertheilt [1].

Wir ſchließen mit dem erhabenſten Reſultat, bis zu welchem ſich für dießmal das Jacobiſche Philoſophiren erſchwungen.

10) „Wohl gibt es ein Wiſſen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen, und zwar iſt dieſes Wiſſen das gewiſſeſte im menſchlichen Geiſte, ein abſolutes aus der menſchlichen Vernunft unmittelbar entſpringendes Wiſſen — aber zur Wiſſenſchaft kann dieſes Wiſſen ſich nicht geſtalten". S. 152.

Dieſes in einer Anmerkung verſteckte Bekenntniß nebſt der angehängten Unterſcheidung muß allen treuen Verehrern und den paar Nachbetern des Hrn. Verfaſſers ſonderbar vorkommen. Sie werden fragen, wo denn das ſo geprieſene und von ihnen utiliter acceptirte Nichtwiſſen hingerathen ſey: wohin die geiſtreiche Lehre: „Ein Gott, der gewußt werden könnte (von dem es alſo ein Wiſſen gäbe), wäre gar kein Gott" [2], wohin ſo viele andere gleichen Schlags, z. B. „Alle Philoſophen wollten das Wahre wiſſen, aber ſie wußten nicht, daß, wenn das Wahre menſchlich (alſo aus menſchlicher Vernunft) gewußt werden könnte, es aufhören müßte das Wahre zu ſeyn, um ein bloßes Geſchöpf

[1] Dieſes iſt auch wahrhaft Platoniſche Lehre. — Wer den Platon erſt aus der lateiniſchen Ueberſetzung gerade brecht, dann aus der Stollbergſchen, ja Kleuterſchen Ueberſetzung, ſeit ein paar Jahren aus der (noch nicht vollendeten) Schleiermacherſchen kennen gelernt, der ſollte ſich billig nicht herausnehmen, über Platon mitzureden.

[2] Jacobi an Fichte, Vorrede S. IX.

menſchlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens weſenloſer Einbildungen zu werden“ [1], oder: „mit ſeiner Vernunft (der nämlichen doch, aus der jetzt ein abſolutes Wiſſen von Gott, das Gewiſſeſte im menſchlichen Geiſte entſpringt?) mit ſeiner Vernunft iſt dem Menſchen nicht das Vermögen einer Wiſſenſchaft des Wahren, ſondern nur das Gefühl und Bewußtſeyn ſeiner Unwiſſenheit deſſelben — Ahndung des Wahren gegeben [2].

Wenn aber die lieben Verehrer auch den Abfall von dem bisherigen, hauptſächlich in Bezug auf Gott behaupteten Nichtwiſſen zuguthalten, weil er doch nur in einer Anmerkung — recht als ein Abfall — zum Vorſchein kommt, weil alſo Hoffnung iſt, daß dieſes neue Wiſſen doch nie in den Text kommen, zum Text ſich erheben werde — wenn ſie denn ferner auch die feine Unterſcheidung von Wiſſen und Wiſſenſchaft ſich gemerkt, wie ſollen ſie wieder den letzten Theil der Behauptung mit der — ebenfalls in einer Anmerkung befindlichen Aeußerung S. 35 reimen, „der dreieinige allgemein unphiloſophiſche (!) Glaube an Gott, die Natur und den eignen Geiſt müſſe auch ein im ſtrengſten Sinn philoſophiſcher, in der Reflexion (d. h. doch wohl in der Wiſſenſchaft?) beſtätigter Glaube werden?“ Man ſieht, das Gewirre der Vorſtellungen iſt nicht geringe, und die verſchiedenen Theile des zuſammengeſtoppelten Buchs weichen nach allen Seiten auseinander [3].

[1] Ebendaſ. S. 26.

[2] Ebendaſ. S. 29.

[3] In dem voranſtehenden Aufſatz S. 8 lieſt man auch: „Wer Gott nicht ſiehet, dem iſt die Natur ein Vernunftloſes“. Aber ſchon S. 177 iſt die Natur wieder vernunftlos. — Dort heißt es (freilich auch nur in der Anmerkung S. 34): „der Verſtand iſolirt iſt materialiſtiſch und unvernünftig, er leugnet den Geiſt und Gott. Die Vernunft iſolirt iſt idealiſtiſch und unverſtändig, ſie leugnet die Natur und macht ſich ſelbſt zum Gott. Der ganze, unzerſtückelte, wirkliche und wahrhafte Menſch iſt zugleich verſtändig und vernünftig, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuverſicht — an Gott, an die Natur und den eignen Geiſt“. — Alles übrige Sonderbare beiſeitgeſetzt, ſo wird hier eine Vereinigung von Verſtand und Vernunft anerkannt, die, weil ſich beide nach S. 177 zueinander verhalten, wie ſich Naturalismus und Theismus verhalten, auch eine mögliche Vereinigung dieſer beiden einſchließt. Aber zwiſchen dieſen beiden iſt nach S. 150 (im Text) „keine Annäherung, noch weniger Vereinigung zu einem Dritten, in

Hr. Jacobi ſtatuirt ein unbedingtes Wiſſen Gottes — wahrſcheinlich eines perſönlichen —, das unmittelbar aus der Vernunft entſpringt. Hierin kann ich ihm nicht beiſtimmen, und indem mein Lehrer mir ſo zu ſagen Recht gibt, behauptet er weit mehr als ich je verlangt. Das reine, unmittelbare Wiſſen der Vernunft kann nur ein Wiſſen vermöge ihres abſoluten Geſetzes ſeyn — ein Erkennen des Widerſpruchs, oder der abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, als des Höchſten. Dieſes Erkennen iſt zwar inſofern auch ein Erkennen Gottes, inwiefern das Weſen jener abſoluten Identität implicite ſchon Gott, oder, genauer zu reden, daſſelbe Weſen iſt, welches ſich zum perſönlichen Gott verklärt. Aber ein Wiſſen oder Erkennen des perſönlichen Gottes kann es doch nicht heißen. Auch habe ich es nie dafür gegeben, ſondern ausdrücklich das Gegentheil erklärt [1]. — Ich ſetze Gott als Erſtes und als Letztes, als A und als Ω, aber als das A iſt er nicht, was er als das Ω iſt, und inwiefern er nur als dieſes — Gott sensu eminenti iſt, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne ſeyn, noch, aufs ſtrengſte genommen, Gott genannt werden [2], es wäre denn, man ſagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als Ω Deus explicitus iſt.

Ein unmittelbares Wiſſen von einem perſönlichen Gott kann auch nur ein perſönliches Wiſſen ſeyn, beruhend wie jedes der Art auf

dem ſie ſich ausgleichen, möglich". Auch der Verſtand behält nur das Recht, gegenüber von der Vernunft — zu verſtummen.

Des Verfaſſers Anmerkungen verhalten ſich zu ſeinem eignen Text, wie die mancher Commentatoren zu fremdem. Faſt ſollte man wünſchen, könnt' es helfen, er möchte künftig, da ihm der Text ohnehin etwas auszugehen ſcheint, Noten ohne Text — nur Anmerkungen ſchreiben.

[1] Man ſehe die Abhandlung: Ueber das Weſen der menſchlichen Freiheit, Philoſ. Schriften, I. Band, S. 505 [S. 412 des vorhergehenden Bandes].

[2] In der erſten Darſtellung meines Syſtems (Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Band II, Heft 2. [Band IV]), auf die ich immer wieder verweiſen muß, habe ich mich enthalten, die abſolute Identität, inwiefern ſie noch nicht bis zu dem oben bezeichneten Punkt evolvirt war, Gott zu nennen, wovon ſich jeder durch eignen Anblick überzeugen kann. Erſt in ſpäterer, weniger ſtrengen Darſtellungen bin ich davon abgewichen, weil ich keine weiteren Mißverſtändniſſe über dieſen Punkt beſorgte.

Umgang, wirklicher Erfahrung. Aber dieſes gehört nicht in die Philoſophie, iſt, wie geſagt, nicht Sache der Vernunft, und iſt von Hrn. Jacobi, bei dem übrigens alle dieſe Begriffe durcheinanderlaufen, ſchwerlich gemeint worden.

Aber eben dieſes Daſeyn Gottes als perſönlichen Weſens iſt Gegenſtand — recht eigentlich der Wiſſenſchaft, und nicht nur überhaupt, ſondern ihr höchſter, letzter Gegenſtand, das Ziel ihres Strebens, nach dem ſie zu allen Zeiten gerungen hat, und das ſie gerade zu der Zeit erreicht, da Hr. Jacobi noch Einmal es vor ihren Augen hinwegreißen will (der ſchwerlich einen verſtändigen Sinn der Worte anzugeben wüßte: das Wiſſen von Gott könne ſich nicht zur Wiſſenſchaft geſtalten, indem vielmehr umgekehrt das Wiſſen aus der Wiſſenſchaft ſich geſtalten muß) — und durch eben diejenige Philoſophie, welche der nämliche gute Mann — des Atheismus beſchuldigt.

3.

Das Allgemeine.

(Eine allegoriſche Viſion.)

Iſt es mir im Vorhergehenden gelungen, die Unwahrheit, ja die Ungereimtheit der — nicht bloß gegen meine Lehre, ſondern mich ſelbſt — erhobenen Anklage darzuthun, zugleich die Urſachen und Quellen derſelben aufzudecken, ſo wird es jetzt verſtattet ſeyn, die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weiſe zu nehmen.

Doch dringen ſich zuvor einige allgemeine Bemerkungen auf, welche ich der Sache der Wiſſenſchaft und der freien Unterſuchung überhaupt ſchuldig zu ſeyn glaube.

Verbreitet über den ganzen menſchlich gebildeten Theil der Erde, befeſtigt durch göttliche Anſtalten, durch Gebräuche, Sitten und Geſetze, iſt der Theismus das Syſtem der Menſchheit, der öffentliche Glaube aller Verfaſſungen, in denen Recht und Ordnung wohnt.

Dieſe Allgemeinheit und Oeffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um ſo dringender den Wunſch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt aller menſchlichen Einſichten zu machen, alſo ihn ſo lange ſelbſt als Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung zu betrachten, als nicht alle Erkenntniſſe von ihm durchdrungen, und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug geſetzt ſind.

Das Gefühl, daß eine ſo außerordentliche Erkenntniß, wie die eines perſönlichen Weſens, das mit menſchenähnlichem Gemüth und Geiſt

die Welt lenkt, nicht iſolirt, abgeſchnitten von allen andern, für ſich bleiben könne, daß ſie mehr und mehr die Seele aller übrigen werden müſſe; dieſes Gefühl war vor noch nicht allzulang verfloſſenen Zeiten allgemein vorhanden, wenn der Zweck auch nicht immer oder vielmehr höchſt ſelten auf die rechte Weiſe geſucht worden.

Was lag z. B. der Menge, ſelbſt ins Kleinliche getriebener, phyſiko-theologiſcher Verſuche zum Grunde, als die Meinung, daß der Theismus erſt dann vollkommen begründet, nach Würden verherrlichet ſeyn werde, wenn nicht nur alles Menſchliche, ſondern auch alles Natürliche von ihm durchdrungen ſeyn würde.

Bloß partielle, empiriſche Verſuche konnten zu einer ſolchen Durchdringung nicht hinreichen. Nur durch eine wahrhaft centrale, alles-umfaſſende Wiſſenſchaft, nur durch Philoſophie war ſie möglich. Alſo forderte der theiſtiſche Glaube ſelbſt zu ſeiner allſeitigen Verklärung Philoſophie als Wiſſenſchaft.

Philoſophie iſt aber etwas, das nur auf ganz freie Weiſe erzeugt werden kann. Sobald ihr ein beſtimmter Zweck vorgehalten wird, den ſie ſchlechterdings erreichen ſoll oder muß, ſo hört ſie auf Philoſophie, d. h. freies Streben nach Wiſſenſchaft, zu ſeyn. Wird alſo überall Philoſophie zugegeben, ſo muß zugegeben werden, daß ſie auch das Höchſte, allen Menſchen Angelegenſte, Erwünſchteſte, nur auf freie Art, durch uneigennützige Unterſuchung, nach einer bloß inneren Nothwendigkeit ihrer ſelbſt finde und zu Tage ſchaffe.

Der Theismus würde daher dem eignen nothwendigen Zweck im Wege ſtehen, wenn er ſich eine einſchränkende Kraft auf die Wiſſenſchaft zuſchreiben, ſich ihr als *Syſtem* — als ſchon fertiges, keine weitere Begründung zulaſſendes entgegenſtellen wollte.

Gibt er ſich einmal als Gegenſtand freier Forſchung zu, ſo muß er auch zugeſtehen, ſelbſt noch als wiſſenſchaftlich zweifelhaft betrachtet zu werden, ja er muß verſtatten, wenn es möglich wäre, auch das Gegentheil ſeiner Lehre auf eben dieſem Wege an den Tag zu bringen.

Wollte er dieſer Freiheit ſich widerſetzen, ſo würde er auch die Möglichkeit, durch Wiſſenſchaft höher entfaltet zu werden, hinwegnehmen;

er würde zugleich „fanatiſcher ſeyn, als alle auf Tradition gegründete Religionen“ [1], und die Idee, welche beſtimmt ſchien dem menſchlichen Geiſte den höchſten Schwung zu geben, zum Mittel machen, ihn auf immer zu lähmen.

Wenn aber der öffentliche Glaube keine einſchränkende Kraft in Bezug auf die Wiſſenſchaft ausüben kann, wie viel weniger darf dieſes Recht einem Grundſatz eingeräumt werden, der die Philoſophie für weſentlich atheiſtiſch, und demnach den Theismus für weſentlich unphiloſophiſch erklärt. [2]

Dieſer im eigentlichen Verſtande fanatiſche Grundſatz ſollte Menſchen billig wie Gott verhaßt ſeyn, nicht bloß weil er die Ueberzeugung von Gott in einen ewigen Zwieſpalt mit dem menſchlichen Verſtande, und dadurch den Menſchen ſelbſt in einen nie aufzuhebenden Widerſpruch mit ſeiner eignen Natur ſetzt, ſondern weil er eine jedem wiſſenſchaftlichen Forſcher drohende Waffe darbietet, die Verfolgungswuth, niedrige Rachſucht oder Bosheit nach Willkür — und ſogar noch mit dem

[1] Worte des Hrn. Jacobi und eigne Meinung, wie es ſchien, in ſeiner Explication der philoſophiſchen Abſicht des Nathan. Wider Mendelsſohns Beſchuldigungen, S. 76.

[2] Es geht mir bei, daß Hr. Jacobi in den Briefen über Spinoza, nachdem er die oben zu Anfang des erſten Abſchnitts [S. 39] angeführten Sätze aufgeſtellt, erklärt, und zu unterſtützen geſucht, hintendrein [ſchon in der erſten Ausgabe S. 177 [Seite 234] der zweiten] mit der Anmerkung kommt, daß er keineswegs gemeint ſey, ſie als Theſes anzuſchlagen und gegen jeden Angriff zu vertheidigen, mit Hinzufügung der humanen Betrachtung: „auch im Reiche der Wiſſenſchaften wird durch Krieg ſelten viel gewonnen“. Nun hatte er ſie S. 223 als den Inbegriff ſeiner Behauptungen aufgeſtellt. Behauptungen ſind aber doch wohl Aeußerungen, die behauptet werden, und etwas behaupten heißt, es gegen jeden Angriff vertheidigen. — Dieſe ſpätere Anmerkung, auf die ſich Herr Jacobi berufen möchte, iſt alſo nur ein neues Beiſpiel der ihm eignen Art, ſich mit Meinungen dreiſt herauszuwagen, aber jeder ernſtlichen Prüfung künſtlich auszuweichen. [Eine Prüfung von Seiten Mendelsſohns war ihm inzwiſchen ſchon angekündigt worden]. Uebrigens beruht die ihm [auch von mir] zugeſchriebene Meinung (vom nothwendigen Atheismus der Vernunft — oder wie er jetzt ſagt des Verſtandes) nicht bloß auf jenen drei Sätzen, auch die neueſte Schrift enthält Belege derſelben, die ſchon oben angeführt worden. Andere Stellen werden tiefer unten zur Sprache kommen.

Schein einer kühnen, ſich über die gemeinen Syſteme hinwegſetzenden Denkart — gebrauchen können. Denn der verſtörte Kopf, der von jenem Satz einmal überzeugt iſt, oder überzeugt zu ſeyn vorgibt, kann zwar, wenn es ihm beliebt, den Forſcher, der an Entwicklung der höchſten Ideen aus den Tiefen der Erkenntniß arbeitet, als einen aufrichtig Irrenden — belächeln; aber was hindert ihn, eben denſelben, ſobald es ihm gelegen iſt, als einen abſichtlichen Betrüger anzugeben, der unter dem Schein, die Lehre vom Daſeyn Gottes zu begründen, ſie vielmehr künſtlich zu untergraben ſuche?

Sollten nun billig alle Denker, denen Herz und Kopf an der rechten Stelle ſind, einſtimmig gegen einen ſolchen, auch nur theoretiſch aufgeſtellten Grundſatz ſich erheben, wie vielmehr, wenn er bereits in Anwendung gebracht worden, wenn gleichſam unter dem Schutz deſſelben irgend ein Einzelner ſich die Rechte eines Herzenskündigers herausgenommen hat, den Mangel der Gründe, die er für ſeine Beſchuldigungen aus wirklichen Behauptungen des Gegners ſchöpfen mußte, durch eine ſich beigelegte Kenntniß der innerſten Ueberzeugung deſſelben erſetzend? Wer ſich dieſes erlaubt, hat das Grundgeſetz alles gelehrten Verkehrs gebrochen und dadurch ſich ſelbſt außer allem Geſetz erklärt. Könnte in der gelehrten Republik je aller Gemeingeiſt in dem Grad erlöſchen, daß eine ſolche Anmaßung geduldet würde, dann wäre es bald mit der Freiheit aller Unterſuchung dahin, und die Wohlthat, welche gute und große Regenten durch Verſtattung derſelben dem menſchlichen Geſchlecht erzeigen, ginge durch die Frechheit des einen Theils und die Feigheit und Niedrigkeit des andern — durch und unter den Gelehrten ſelbſt wieder verloren.

Wer ſich einer ſolchen Vermeſſenheit laut und kräftig widerſetzt, erwirbt ſich ein Verdienſt um das literariſche Gemeinweſen überhaupt, und führt in der That, wenn es auch in ſolcher Verbindung geſchieht, nicht ſeine perſönliche Sache, ſondern die Sache der wiſſenſchaftlichen Freiheit alles Denkens und Forſchens überhaupt.

Der Leichtſinn, mit welchem die Beſchuldigung des Atheismus in der letzten Zeit häufig genug vorgebracht worden, würde auf eine faſt

unglaubliche Gleichgültigkeit des Publikums in Anſehung der Sache ſelber ſchließen laſſen, dürfte man nicht bei ihm die Kenntniß vorausſetzen, daß dieſe verſchiedenen Stimmen nur die vervielfältigten Echos einer und der nämlichen durch wiſſenſchaftliche Nullität auf ſolche Mittel reducirten Klaſſe ſind, und zugleich die jedem rechtlichen Mann natürlich inwohnende Verachtung ſolcher gehäſſigen Beſchuldigung mit in Anſchlag bringen. Nie — ich ſage es laut — wird ein ehrenhafter Mann ſich erlauben, nie hat es ein ehrenhafter Mann ſich erlaubt, einen reinwiſſenſchaftlichen Forſcher damit anzufallen, daß er ohne weiteres ſagt, er und ſeine Lehre ſey gottesleugneriſch. Denn außerdem, daß ein Beurtheiler, welcher die Gründe eines Syſtems umgeht, ſchwerlich das Reſultat deſſelben zu verſtehen fähig iſt, ſo würde ein nur um die Wahrheit, wenn auch ängſtlich, bekümmerter Mann ſich ſelbſt vollkommen genug gethan haben, wenn er die erſten Gründe des Syſtems oder die Bündigkeit ihrer Entwicklnng ſieghaft beſtritten hätte. Aber das Letzte iſt ſchwer, jenes Erſte dagegen gar leicht; wie Hr. Jacobi geſteht, daß er unmöglich gefunden, die Gründe des Spinoza zu widerlegen[1], wogegen ihm ganz leicht wurde, ſeine Lehre für Atheismus zu erklären. Nur Buben, dergleichen jetzt in der Literatur mitreden ohne Ernſt, Tüchtigkeit und Erfahrung, oder Schwächlinge, die, ohne Kraft und Mittel zu ſolchem Zweck, alles über ſie hinausgehende Streben unterdrücken möchten, ſpielen mit ſolchen Begriffen als mit Kleinigkeiten, oder greifen dazu, wie zum heimlichen Dolch greift, wer das offene Schwert zu führen nicht Muth noch Kraft hat.

Mir ſcheint, das Publikum ſollte eben darum die Beſchuldigung des Atheismus nie leicht nehmen, ſondern ihr jedesmal die größte Aufmerkſamkeit ſchenken, ja ſie kann auf einen Punkt getrieben ſeyn, wo es ſelbſt dem gemeinen Weſen nicht erlaubt iſt gleichgültig zu bleiben. Denn obwohl ein philoſophiſcher Staat nie auch entſchiedene Gottesleugner verfolgen wird (weil aller Glaubenszwang unvernünftig), ſo könnten doch nach meiner Ueberzeugung Menſchen, welche mit dem Namen Gott

[1] In ſeinem Franzöſiſch: qu'il n'en a jamais pu venir à bout avec de la bonne metaphysique. Lettre à Mr. Hemsterhuis p. 156.

nur Spiel und Betrug trieben, unmöglich öffentlicher Aemter fähig gehalten werden, wär' es auch aus keinem andern Grund, als weil zu präſumiren iſt, daß demjenigen, der an nichts Unſichtbares glaubt, der mit dem Heiligſten nur Betrug vorhat, auch keine Eide noch andere, zuletzt nur auf unſichtbaren Gründen beruhende, Verpflichtungen heilig ſeyn werden. Wer einem Philoſophen, der nicht ohne Wirkung auf ſein Zeitalter geblieben, vorwirft, er ſuche mit den Worten Gott, moraliſche Freiheit, Gut und Bös nur irre zu führen, zu täuſchen, abſichtlich zu hintergehen, der ſagt von ihm, daß er heimlich die Grundlagen der menſchlichen Geſellſchaft untergrabe, hinterliſtig die Bande aufzulöſen ſuche, auf deren Erhaltung das wahre, innere und äußere Wohl des einzelnen Menſchen und ganzer Völker beruht; der ſucht den (leider! nicht ohne Urſache) ſchon verhaßten Namen des Philoſophen in ihm zum Gegenſtande des öffentlichen Abſcheus zu machen.

Hier hat die öffentliche Meinung ein Recht, die offenſte unumwundenſte Erklärung zu fordern, damit nicht entweder ein Unwürdiger das Vertrauen, welches ihm der Charakter eines wiſſenſchaftlichen Mannes erwirbt, mißbrauche, oder der andere, welcher das Mittel einer ſo frevelhaften Verleumdung angewendet, durch die öffentliche Impunität ein einladendes Beiſpiel zu ähnlichem Frevel für andere werde, und auf ſolche Art öffentliche Skandale, anſtatt verhindert und gemindert, vielmehr befördert und vermehrt werden.

Hieraus mag das Publikum den Ernſt begreifen, mit welchem ich die von Hrn. Jacobi gegen mich vorgebrachten Beſchuldigungen aufzunehmen nöthig fand, da mancher vielleicht der Meinung ſeyn könnte, ſie hätten höchſtens verdient, lächerlich gemacht, oder vielmehr von der Seite ihrer wirklichen Lächerlichkeit dargeſtellt, nicht aber widerlegt zu werden.

Nachdem ich indeß, zumal durch den letzten, wiſſenſchaftlichen Abſchnitt, alle Gerechtigkeit erfüllt hatte, fühlte ich doch lebhaft das Bedürfniß, ein Ganzes aufzuſtellen, wofür ich das Bisherige mit gutem Gewiſſen nicht gelten laſſen konnte.

„Das alſo, ſagte ich zu mir ſelbſt, wären die Gründe, durch welche Hr. Jacobi alle wiſſenſchaftliche Philoſophie beſtreitet — ſie gern eines

nothwendigen Atheismus überführen möchte; die Gründe, auf welche er ſich bisher ſo viel zu gut gethan. Ich kann nur bedauern, daß ſie nicht beſſer ſind; auch tüchtigere hätte ich aufzulöſen verſtanden. Eine ſo flache, höchſt allgemeine Wiſſenſchaft philoſophiſcher Grundſätze, ja der erſten Regeln, der weſentlichſten Beſtimmungen des geſetzlichen Denkens, gibt ihm den Muth zum Angriff auf ein durchdachtes Ganze der Wiſſenſchaft. Mit ſolcher Unkenntniß der Grundgelenke meines Syſtems meint er blindlings ihm die Sehnen zu lähmen. — Wie wenig iſt aber mit alldem der vielſeitige Mann umfaßt! Offenbar macht das Wiſſenſchaftliche nur den geringſten Theil von ihm aus, den bei weitem bedeutendſten aber die Kunſt, mit welcher er, gleich einem gewandten Manne, der durch weniges viel auszurichten verſteht, mit geringen und faſt nicht der Rede werthen Begriffen ſich eine ſolche Breite gegen die Welt zu geben weiß, indem er ſie nach verſchiedenen, ja nach allen Seiten hinwendet".

Unter dieſen Ueberlegungen kam es mir vor, als ließe ſich jene Vielſeitigkeit nicht beſſer umfaſſen, als wenn ſie in Handlung, Hr. Jacobi alſo in thätiger Hinwendung nach allen jenen Seiten betrachtet, und dann zugleich beobachtet würde, wie er von einer jeden zurückkäme.

Dieſe Vorſtellung beſchäftigte mich bald ſo lebhaft, daß ſie in wenigen Augenblicken ſich vor mir in allen ihren Theilen ausgebildet hatte, und endlich in eine wirkliche Viſion überging, mit deren Erzählung ich hoffen kann, dieſer Schrift erſt die gehörige Vollendung zu geben.

Ich ſah eine unermeßliche Menge von Menſchen von allen Arten, Geſchlechtern, Altern und Beſchäftigungen vor mir, worin ich nicht umhin konnte, nach einigem Bedenken das liebe ſogenannte Publikum, oder auch das vielbeſprochene Zeitalter zu erkennen. Hr. Jacobi ſtand dieſer Menge als Redner gegenüber; ich konnte wohl ſehen, wie er mit vieler Aktion ſprach, aber der großen Entfernung wegen nichts hören. Indeß wie er redete, gleich als wären ſeine Worte lauer Regen, ſchmolz die Menge nicht anders als Schnee hinweg, ein Theil verlief ſich dahin, der andere dorthin, nur noch ein kleiner Kernhaufen widerſtand, der

ſchlechterdings nicht wegzubringen ſchien. Hiedurch erhielt auch ich Raum näher zu treten, und bemerkte nun, daß ihm einer von den übrig Gebliebenen bereits zu antworten angefangen hatte, wovon ich nur noch Folgendes vernahm.

„Da Sie die ſchwächſte Note des Theismus angeben, unter welcher nicht leicht noch einige Religion ſtattfinden kann, ſo iſt das praktiſche Poſtulat Ihrer Schriftſtellerei die allgemeine Gotteslengnung. Aber unmöglich können Sie doch die ganze Zeit zur gottesleugneriſchen herunter demonſtriren[1], beſonders da ſich weit kräftigere Regungen lebendiger Religion, ja ſogar Vorzeichen eines nicht allegoriſchen, ſondern ernſtlich gemeinten Chriſtenthums von ſolchen Seiten hervorthun, von welchen Sie es am wenigſten erwartet haben.

„Sie der Retter des Theismus? — Geſtehen wir, Sie benehmen ſich dabei auf eine ſonderbare Art. Ohngefähr wie der Befehlshaber einer feſten Stadt, der dem davor liegenden Feinde nicht nur das Geſchütz ſammt Pulver und Kugeln, ſondern ſogar den Mundvorrath der Beſatzung hinausſchickte, bloß in der Abſicht, ſein Herz zu zeigen, und in der Gewißheit, daß er verhungere, und alſo die Feſtung doch eigentlich

[1] Man hat in öffentlichen Blättern dieſes Jahrs ein Gelegenheits-Carmen zu Ehren des Hrn. Jacobi geleſen, worin dieſer unter andern auf folgende Art verherrlichet wird:

„Gottes-Lehrer (l. Leerer) biſt du unſrer Gott leugnenden Zeit“

Faſt ſo rührend, wie das bekannte (von Hrn. Jacobi ſelbſt erwähnte) Sinngedicht Nicolais:

„Es iſt ein Gott, das ſagte Moſes ſchon,
Doch den Beweis gab Moſes Mendelsſohn.“

Obgleich eine gewiſſe Lahmheit im Ganzen, beſonders der Jacobiſch (man ſ. tiefer unten) verkürzte Gott auf einen etwas ärmlichen Dichter ſchließen läßt, ſo iſt doch bekannt, daß ſolche Clienten immer am beſten wiſſen, wodurch ihr Principal am meiſten geſchmeichelt wird. Daher es wohl kaum ungerecht wäre, anzunehmen, daß jener Vers nur die eigne geheime Meinung des Verherrlichten von ſeinem Beruf enthalte, wenn auch nicht ſeine ganze Schriftſtellerei den vollgültigſten Beweis des wirklichen Vorhandenſeyns dieſer Meinung abgäbe.

nicht ihm genommen werden könne. Anſtatt den Verſtand durch noch kräftigeren Verſtand zu bekämpfen, wollen Sie ihm lieber gar abſterben, als könnte Ihnen der Verſtand auch nicht mehr bei, oder als verlören ihn alle anderen, wenn Sie des Ihrigen ſich begäben. Es iſt das alte Stratagem des Vogels Strauß, der ſeinen Kopf in den Sand ſteckend meint, dem Verfolger ebenſo unſichtbar geworden zu ſeyn wie dieſer ihm.

„Das wäre ächter Theismus, der behauptet, nicht nur, daß es keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß Gottes gibt, ſondern, daß wir die Natur eines ſolchen perſönlichen Weſens nach unſerer Vorſtellungsart **unmöglich** finden müſſen?[1] — Das wäre Theismus, das Meiſterwerk der Schöpfung, das Ebenbild Gottes, „den Er ſich ſelbſt zu ſchaffen vorbehielt, dem Er Seinen Geiſt einhauchte", für ſo dumm zu halten, daß man ſagen dürfe (S. 168), unmöglich ſey ihm darzuthun, daß die Natur — die Ihrige verſteht ſich, dieſe unter unſere Füße erniedrigte — nicht Gott, nicht Schöpfer, daß ſie nur Werk und Geſchöpf ſey, unmöglich alſo ſey ihm den plumpeſten Fetiſchismus roher Wilder mit dem Verſtande zu widerlegen?

„O! daß er käme, der uns den ächten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieſes wundervollen Syſtems uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geſchlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unſerer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren Begriffe eines ſogenannt-philoſophiſchen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns ſo lange gebrüſtet, ſchmerzlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit, rein in uns ausgerottet haben. Könnten Sie den wahren Theismus lehren, die Zeit würde Sie auf den Händen tragen, und Sie brauchten nicht ſchon auf dem Titel Ihrer Bücher zu klagen: „Es gibt unempfängliche Zeiten". Unempfänglich iſt freilich auch die gegenwärtige, aber auf zweierlei Art, für einiges, weil es über, für anderes, weil es wirklich unter ihr iſt.

„Laſſen Sie ſehen, was der Hauptinhalt des theiſtiſchen Glaubens iſt, und laſſen Sie uns damit Ihre Reden vergleichen.

[1] Jacobis David Hume, oder über Idealismus und Realismus, S. 189.

„Der erſte Artikel dieſes Glaubens war von Anbeginn bis jetzt, daß Gott dieſe gegenwärtige Welt freiwillig erſchaffen, daß ſie alſo nicht von Ewigkeit her exiſtire, ſondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich — ſomit überhaupt die Zeit dieſer Welt eine beſtimmte Zeit ſey.

„Sie dagegen lehren: „daß Gott nothwendig, von Ewigkeit her erſchaffen habe, wird auch von dem tiefer denkenden Theiſten nicht geleugnet“. (S. 174). Hätten Sie nur dieß Eine Wort nicht geſagt! Dieß Eine zeigt, daß Sie für die eigentlichen Tiefen, für die höchſte Paradoxie dieſes Syſtems, welche, überwunden, ſich in die kühnſten und zugleich einfachſten Gedanken auflöst, keinen Sinn — daß Sie, trotz der beſtändigen Verſicherungen, der Verſtand ſey antitheiſtiſch, für die Behauptung deſſen, was eigentlich in dieſem Syſtem den Verſtand anzuſtoßen ſcheint, aber gerade deßhalb die höchſte Kraft des Verſtandes erfordert, — ſelber keinen Muth haben, indem Sie ihm leichtherzig ausweichen. Wenn Sie einmal über dieſen Punkt hinweg ſind, was hat dann noch der Theismus Unbegreifliches, oder jene ewige Zeit, die Ihr Haupt-, ja Ihr einziger theoretiſcher Einwurf gegen den Pantheismus iſt[1], Anſtößiges?

„Ein zweiter Hauptartikel des theiſtiſchen Glaubens iſt, daß wir, vermöge unſeres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott ſtehen, daß dieſer Wille eine von jenem perſönlichen Weſen alsſolchem unabhängige Wurzel hat, kraft deren er zu beidem fähig iſt, ſich in Liebe ihm zu-, oder in Verſchloſſenheit von ihm abzuwenden. Sie aber erklären, die Freiheit des menſchlichen Willens beſtehe bloß in einer unbegreiflichen Kraft zum Guten, nimmer aber in der, wie Sie meinen, unſeligen Fähigkeit, das Böſe wie das Gute zu wollen. Der Menſch, ſetzen Sie hinzu, ſey vielmehr bloß, inwiefern dieſe unſelige Fähigkeit ihm beiwohne, nicht frei (S. 97). Was heißt dieß anders, als das Wort Freiheit beibehalten, die Kraft derſelben aber, den eigentlichen

[1] Wie nämlich Jacobi dieſen verſteht, als hätte aus der Thatſache, daß die Dinge ſich bewegten und veränderten, Spinoza geſchloſſen, ſie müßten ſich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben. (Zuſ. im Handexemplar). — Briefe über Spinoza S. 410, vergl. Vorrede zu eben demſelben Buch S. XX.

Willen, den Menſchen entziehen?[1] Und dabei erlauben Sie ſich die unverantwortliche Zweideutigkeit, zu ſagen: „dieſes Vermögen, ſeine ſinnlichen Neigungen nach den Forderungen der Tugend zu beſtimmen, ſey von jeher die moraliſche Freiheit genannt worden (ebend.), welches entweder eine unbegreifliche hiſtoriſche Verblendung oder ein offenbar betrügliches Vorgeben iſt, um ſo irreführender, als das Falſche davon auf dem bloßen Wörtchen die beruht. Das natürliche Gefühl, gleichwie der Verſtand, ſagt uns, daß, wenn es zu dem, was bös genannt wird, keinen freien Willen gibt, auch das Böſe unmöglich ein wahrhaftes Böſes ſeyn kann; Sie aber wollen das Wort nicht haben, und ziehen ſich, um aller weiteren Nachfrage wegen dieſes — wahrlich nicht bloß materiellen, ſondern formellen Widerſpruchs zu entgehen, in Ihr gewöhnliches geheimnißvolles Dunkel zurück. Wollten Sie jedoch einmal über dieſe Abgründe der Wiſſenſchaft auf der leicht geſchlagenen Brücke Ihrer Unwiſſenheit hinwegſchreiten, warum geſtanden Sie nicht lieber gleich, Sie begreifen gar nichts von der Sache, als daß Sie uns jetzt unter dem Schein, eine moraliſche Freiheit zu behaupten, ſogar den Begriff derſelben hinwegzunehmen ſuchen?

„Ein dritter weſentlicher Artikel dieſes Glaubens iſt der Gedanke einer künftigen näheren Vereinigung mit dem Gott, den wir hier nicht ſehen, dem perſönlichen, und einer gleichmöglichen weiteren Entfernung von ihm — der Gedanke einer Scheidung der Guten und Böſen, welcher ohne eine eigentliche Geiſterwelt ſchlechterdings undenkbar iſt. Sie

[1] Friedrich Schlegel in der Recenſion des Woldemar drückt ſich hierüber ſo aus: „Da er (Jacobi) trotz der ſchönen Lobreden auf die angebliche Freiheit, den Willen leugnet; indem er ihn theils mit dem vernünftigen Inſtinkt für identiſch (Br. über Spin. S. XXIX. XXXVIII. Allwill S. XVIII. Anm.), theils für einen „Ausdruck des göttlichen Willens“, für einen „Funken aus dem ewigen, reinen Lichte“, für eine „Kraft der Allmacht,“ für einen Abdruck des göttlichen Herzens in dem Innerſten unſeres Herzens (Spin. S. XIV. S. 253. Allw. S. 300) erklärt: ſo kann ſeine Sittlichkeit nur Liebe oder Gnade ſeyn; auch ſcheint er von keiner Tugend zu wiſſen, welche Geſetze ehrte, und ſich in Thaten bewieſe“. Man ſ. Charakteriſtiken und Kritiken von A. W. Schlegel und Friedrich Schlegel. Erſter Band S. 40. 41.

aber machen ungeſcheut die Natur zum Inbegriff alles Endlichen, und erklären, daß „alles, was iſt, außer Gott, der Natur angehört und nur beſtehen kann im Zuſammenhang mit ihr“. (S. 164).

„Ach, daß Sie geſchwiegen hätten! Sie wollen andern Theismus lehren, und wiſſen ſich in den weſentlichen Elementen deſſelben nicht zu finden — geben Sie ſelber auf, wie in jenem erſten Hauptartikel, ſogar gegen eine eigne frühere, beſſere Meinung[1]. Sie werfen andern Spiel und Betrug mit Worten vor; wie ſoll man dann Ihr Verfahren mit dem Begriff der moraliſchen Freiheit nennen? Sie beſchuldigen fälſchlich eine Ihnen perſönlich verhaßte Lehre, ſie habe nebſt der Idee von Gott und Freiheit auch die der Unſterblichkeit aufgeben müſſen (S. 139), für ſie ſey außer der Natur nichts (S. 128); aber mit deutlichen Worten leugnen Sie den Gedanken der Geiſterwelt, dieſen liebſten zugleich und liebevollſten Glauben der Menſchheit, mit welchem der Begriff einer perſönlichen Fortdauer ebenfalls dahin iſt. — Seit fünfundzwanzig Jahren ertragen wir das Genörgel von Religion und Glauben, mit dem Sie uns in den Ohren liegen, ohne daß wir an Einſicht und Erkenntniß, oder wenigſtens an Befeſtigung unſerer Ueberzeugung das Geringſte gewonnen hätten. Jetzt wenden wir uns von Ihnen, indem wir nach dem Angeführten Ihren eignen Einſichten in dieſen Gegenſtänden und ſelbſt der Feſtigkeit Ihrer Ueberzeugungen wenig zutrauen können. Es befremdet uns nicht, dieß ſo zu finden; denn wo kein Verſtand iſt, da iſt auch kein Ernſt; aber wie will der Blinde die Blinden leiten?“

Mit dieſen Worten wendeten ſich alle wirklich um, und ließen den Gotteslehrer der gottleugnenden Zeit ganz erſtaunt zurück. Während jener Rede hatten ſich jedoch wieder Zuhörer zuſammengezogen, nur erſchienen ſie mir jetzt geſondert in verſchiedene Klaſſen, indem offenbar überall Gleiches ſich zu Gleichem geſellt hatte. Ich ſelbſt fand mich, jedoch mehr in der Geſtalt eines Schülers als Meiſters, bei einer derſelben, deren Männer ich nach dem ganzen Ausſehen für die wiſſenſchaftlichen Philoſophen halten mußte, wobei es ſonderbar war, daß ich

[1] Briefe über Spinoza, S. 414.

auch Abgeſchiedene darunter zu erblicken meinte, ja deren weit mehr als von noch lebenden.

Der Erſtaunte ſchien doch bald wieder gefaßt. „Ich ſehe wohl, rief er den Weggehenden nach, hier dominirt der leidige Verſtand. So können nur die rein Verſtändigen reden, die ganz Irdiſchen, welche von jener himmliſchen Sehnſucht, die göttliche Seelen mehr ſättiget als alle Einſicht und Erkenntniß der Welt — von jener unbegreiflichen Myſtik eines Geiſtes, wie der meinige, nie etwas geſchmeckt, nie die entfernteſte Ahndung gehabt haben. Nein, dieß Herz ſoll kein Verſtand, keine Transſcendental-Philoſophie mir aus dem Leibe reißen".

Ich war über dieſe Wendung etwas verwundert, indem ſie mir auf die vorige Rede zu paſſen ſchien, wie, um mit dem Sprichwort zu reden, die Fauſt aufs Auge. Ich hielt aber an mich, um ſo mehr, als er gleich nachher ſich zu einer der gegenwärtigen Abtheilungen wendete, und ſie Freunde der Vernunft! anredete; auch anfing, wahrſcheinlich in der Meinung, die Vorigen damit zu widerlegen, dem Verſtand alles Böſe nachzureden, dagegen der Vernunft die größten Lobſprüche zu ertheilen. Wie ſehr aber war ich überraſcht, als von dieſen ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Geſicht das Wort nahm, und ihm folgendergeſtalt erwiederte:

„Sie erzeigen uns die Ehre, uns für Freunde der Vernunft zu halten. Das ſind wir auch, ſo ſonderbar es Ihnen vorkommen mag, wenn wir ſogleich hinzuſetzen, daß uns Ihr ehemaliger Vernunfthaß weit beſſer ſchien als Ihre gegenwärtige Vernunftfreundſchaft, und daß Sie der Vernunft ſelber die größte Urſache zu dem bekannten Stoßſeufzer geben: Bewahre mich Gott nur vor meinen Freunden, denn mit den Feinden will ichs ſchon auskämpfen!

„Sie glauben der Vernunft den Hof zu machen, wenn Sie den Verſtand zum allgemeinen Sündenbock der Menſchheit herabſetzen. Er iſt nach Ihnen weſentlich atheiſtiſch und fataliſtiſch (S. 34. 177 u a.). Was heißt dieß anders, als daß man, um an Gott und an moraliſche Freiheit zu glauben, auf allen Verſtand Verzicht thun müſſe, und da Sie in derſelben Beziehung das Herz dem Verſtande entgegenſetzen, daß

nur das Herz, von dem das Sprüchwort ſagt: das Herz iſt dumm, aus dieſem Grunde dazu gemacht ſey, an Gott zu glauben? Meinen Sie, daß die Vernunft ſo unvernünftig über den Verſtand urtheilen könne?

„Offenbar müſſen Sie der Stifter eines neuen Ordens werden, deſſen Gelübde das der freiwilligen Dummheit wäre, wie das der andern ein Gelübde der freiwilligen Armuth, der freiwilligen Keuſchheit, des freiwilligen Gehorſams. Schwerlich jedoch würden Sie für dieſen neuen Orden andere Mitglieder gewinnen als ſolche, die ſchon mit einer unfreiwilligen Dummheit und natürlichen Geiſtesarmuth behaftet wären. Wahrhaft geiſtige Menſchen begnügen ſich nicht, wenn es nur überhaupt Verſtand — wenn es nicht geradezu der allerhöchſte Verſtand iſt, Gott zu erkennen. Exiſtirt Gott wirklich, ſo kann er als das allervollkommenſte Weſen auch nur durch den allervollkommenſten Verſtand erkennbar ſeyn, nicht aber, wie Sie ſagen, durch den Mangel alles Verſtandes. Auf die Art, wie Sie von Gott zu wiſſen vorgeben, kann nur das Allerunterſte, das eigentlich Nichtſeyende gewußt werden, aber nimmer das Oberſte, das allein von ſich Seyende.

„Der Verſtand iſt eine Gabe und Werk Gottes, und kann ſo wenig als eine andere Gabe oder ein anderes Werk ſeinen Geber und Urheber verleugnen. Sie antworten, der Verſtand ſey uns nicht für göttliche, ſondern nur für weltliche Dinge gegeben; wenn er alſo göttliche Dinge richte, müſſe er ſie verkennen und verwerfen. Angenommen, nicht zugegeben, was Sie vorausſetzen, ſo müßte doch der Verſtand zuerſt an ſich ſelber den Verſtand beweiſen, denn der Verſtand, der ſich für etwas nähme oder zu etwas aufrichtete, das er nicht ſeyn könnte, wäre nicht mehr Verſtand, ſondern Unverſtand. Suchen Sie alſo nicht gelehrter zu thun wie die Schrift, die einfältig ſagt: der Narr ſpricht in ſeinem Herzen: Es iſt kein Gott; nicht aber, wie Sie, der Verſtändige müſſe in ſeinem Herzen ſprechen: Es iſt kein Gott.

„Daß Sie aber die Vernunft jetzt[1] über den Verſtand erheben

[1] Jetzt; denn auch darin war Hr. Jacobi ſchon einmal entgegengeſetzter Meinung geweſen. Briefe über Spinoza S. 166 der erſten Ausgabe. „Dieſen

wollen, das iſt eben Ihr größter Irrthum, Ihre größte Sünde gegen Vernunft und Verſtand. Denn darin ſind alle im Geiſte Wandelnden, ſie ſeyen nun Religioſe oder zugleich Philoſophen, einig, daß die Vernunft in geiſtlichen Dingen — zwar nicht, wie Sie ehemals gemeint, gar nicht mitreden dürfe, aber daß ſie doch auch nicht das erſte Wort, die vornehmſte Stimme habe. Die Vernunft iſt bei geiſtlichen Sachen wie das Weib in der Kirche, da ſoll ſie ſchweigen [1], denn der Geiſt allein iſt der Mann. Wenn aber der Mann geſprochen hat, dann darf, ja ſoll ſie auch ein Wort mitreden, gleichwie ein frommer Ehemann ſein Weib nicht zwingt, daß ſie blindlings ſeinen Beſchlüſſen folgen muß, ſondern ſie mit Gründen gewinnt, und überzeugt, daß es ſo am beſten iſt. Ja, weil der Geiſt ein ungeſtüm und hitzig Ding iſt, das oft gerade in den beſten, ja geiſtlichſten Sachen am ungemeſſenſten zufährt, ſo ſitzt Frau Vernunft als ein kluges, treues Weib im Hauſe, daß ſie ſein Ungeſtüm mäßige, und ihm mit ſanften Worten ſage, was geht und was nicht geht. Weil aber Vernunft in manchen Menſchen über ihre Schranke geht und, wie unkluge, böſe Weiber thun, redet, wo ſie hören, urtheilt, wo ſie vernehmen ſollte — darum die Vernunft, wie Sie ehemals gewollt, gar zum Tempel hinauswerfen, iſt ebenſowenig fein. Die Vernunft iſt der Eitelkeit unterworfen, wie alle andern

praktiſchen Weg kann die in Armuth gerathene, oder ſpeculativ gewordene — verkommene Vernunft weder loben noch ſich loben laſſen. Zu graben hat ſie weder Hand noch Fuß, auch ſchämt ſie ſich zu betteln. Daher muß ſie hiehin und dorthin, der mit dem ſchauenden Verſtande davongegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln" ꝛc. In der zweiten Ausgabe, S. 219, wird bei dieſer Stelle der Vernunft ſchon eine Art von Ehrenerklärung gemacht, welche im Grunde ſo viel beſagt, daß hier nicht von der rechten Vernunft — alſo von der Unvernunft geſprochen werde. — Damals erkannte alſo Hr. Jacobi einen ſchauenden Verſtand, mit welchem als einer andern Aſträa die Wahrheit und die Religion ſammt ihren Gütern zugleich entflohen ſey, und dem die armſelige, hand- und fußloſe Vernunft nur nachzukrüppeln verſuche. Seit längerer Zeit aber iſt nun vielmehr der Verſtand zum Krüppel geworden, und muß der Vernunft, die bei Hrn. Jacobi (wer wird es leugnen?) jetzt wirklich Hand und Fuß hat, nachhinken, es ihr gleich oder nachthun wollen, wie der — Affe dem Menſchen.

[1] Mulier taceat in ecclesia.

Creaturen Gottes, aber der Fromme wirft ſie darum nicht weg, ſondern ſcheidet und ſondert das Weſen von der Eitelkeit und Narrheit. Gold bleibt und iſt ebenſowohl Gold, wenn es ein ſchändlich, unzüchtig Weib trägt, als ein fromm und züchtig Weib. Der *** Leib iſt ebenſowohl Gottes Creatur, als einer ehrlichen Matrone. Alſo auch die Vernunft, wenn ſie in den Sophiſten zur *** geworden, bleibt immer die Vernunft, wenn gleich verdorbene. Alſo ſoll man die Eitelkeit und Narrenwerk abſondern und wegthun, nicht das Weſen und die Subſtanz, oder Creatur von Gott geſchaffen und gegeben [1].

„Was ſoll man nun alſo von Ihnen ſagen, der Sie die holde Vernunft herausreißen aus ihrer ſtillen Beſchränktheit, ſie zur Sprecherin, zum Mannweib hinaufnöthigen, und am Ende wirklich zu dem machen, was ſie nach dem Obigen in den Sophiſten iſt? Wogegen Sie den Verſtand, den Mann, zum Schweigen verdammen, ihm das göttlich gegebene Vorrecht, Herr im Hauſe zu ſeyn, entziehen. Wo ſind die Beweiſe, wo die Gründe dieſes Verdammungsurtheils? Sie ſagen, in der Philoſophie komme alles Uebel vom Verſtande her. — Von nicht genugſamem Verſtande, ſollten Sie ſagen. Im Spinozismus z. B., dem einzigen wiſſenſchaftlichen Syſtem, das Sie anerkennen, iſt offenbar zu viel Vernunft, zu wenig Verſtand. Kräftigerer Verſtand entwickelt ihn in ein ganz anderes. Wären die göttlichen Dinge ſo leicht faßlich zu machen — erforderten ſie nicht die allergrößte Kraft und Ausbildung des Verſtandes, um begriffen zu werden — könnten ſie dann göttliche Dinge ſeyn?

In allen Sprachen, allen Reden der Menſchen wird der Verſtand über die Vernunft geſetzt. Niemanden vor der Kantiſchen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft iſt das Allgemeinmenſchliche, Unperſönliche, ſo wie wir in dem unverdorbenen Weibe am reinſten die allgemeine Menſchlichkeit erblicken, die im Mann durch Charakter und Perſönlichkeit ſchon getrübter erſcheint. Vernunft ſchreiben wir allen Menſchen zu; wie vielen aber Verſtand? — Ein vernünftiger

[1] Das Letzte zum Theil wörtlich nach Dr. Martin Luthers Tiſchreden. Kap. XII.

Mann zu heißen, iſt ein ſchlechtes Lob, ein verſtändiger aber, ein größeres, als Sie denken; ein vernünftiges Weib dagegen iſt ein köſtlich Ding, ein verſtändiges aber, wenn ſie ſonſt nichts iſt, ein gar zweideutiges.

„Wie kehren Sie denn ſo alle Ordnung der Natur und der Sprache um? — Verſtand iſt zwar nur ein gemein und ſchlecht Wort für das, was eigentlich ausgedrückt werden ſoll; doch denkt natürlich jeder, wenn er von Verſtand als thätiger Kraft redet, nicht blinden, ſondern erleuchteten Verſtand, wie wer von dem Auge als Werkzeug des Sehens redet, von ſelber denkt, daß es nicht im Finſtern, ſondern im Hellen ſehe. Erleuchteter Verſtand iſt Geiſt, und Geiſt iſt das Perſönliche, das allein Thätige des Menſchen, was allein auch geiſtliche Dinge verſteht. Der fällt durch Ihre Unterſcheidung von Verſtand und Vernunft gar in der Mitte durch; von dem iſt bei Ihnen nicht die Rede.

„Was können wir alſo von Ihren Kreuzzügen gegen den Verſtand urtheilen, da ſie zugleich ſich der Vernunft zum Ritter aufdringen? — Wahrlich nichts anders, als daß Sie dadurch den Nerv der Männlichkeit lähmen, weibiſches Weſen an die Stelle männlicher Kraft ſetzen, und an Ihrem Theil, wie andere in andern Fächern, tüchtig mitarbeiten an der allgemeinen Entmannung unſerer — vernünftigen Nation, über die jetzt alles und ſogar Sie! — klagen“.

Ach! ſagte der Betroffene, dieſe Vernünftigen ſind ſchlimmer als die rein Verſtändigen, wenigſtens drücken ſie ſich viel unhöflicher aus. Dieſer Uebermuth der ſogenannten höheren Erkenntnißvermögen, des Verſtandes und der Vernunft, trotz der vielen Demüthigungsmittel, die Kant und ich den beiden gereicht, und der ſchmalen Diät, ja wahrhaft Rumfordſchen Armenkoſt, auf die ſie nach meinem Vorgange ſchon längſt geſetzt worden — dieſer Uebermuth wird allein unterhalten durch den Wahn von einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie, dem, wie ich bemerken muß, noch immer einige anhängen. Es will daher jetzt Noth thun, daß ich die Philoſophen von Profeſſion ins Auge faſſe, auf dieß anmaßende Geſchlecht und auf die ganze wiſſenſchaftliche Philoſophie einen Sturm beginne, wodurch ſie in Einem heftigen Angriff über

den Haufen geworfen werde. — Hienach war uns bekannt, wozu wir uns zu verſehen hätten. Was aber allen unerwartet kam, war, daß er mit einem höchſt grimmigen und wahrhaft verzweifelten Anfall gerade auf mich losſtürzte, welches man ſich bloß daraus zu erklären verſuchte, daß er mich für den Schwächſten von allen genommen, angeſehen, daß ich ihn nie angegriffen und vielmehr auf alle Weiſe geſucht hatte ihn in Frieden zu laſſen. Da mir nun keine Wahl blieb, indem er nicht meine wirklichen Grundſätze, ſondern zunächſt meine Perſon, meine Geſinnung und Aufrichtigkeit auf die gröblichſte Weiſe angriff, dabei durch Verdrehungen meiner Worte, Entſtellungen meiner Reden und in den Weg geworfene Erdichtungen mich wehrlos zu machen ſuchte, ſo konnte ich natürlich nicht müßig bleiben. Anfänglich mußte ich, um freies Feld zu gewinnen, jene Maſſe von Unwahrheiten, falſchen Beſchuldigungen und Verunglimpfungen aus dem Weg räumen; dann konnte ich ihm erſt unmittelbar zu Leibe, welches geſchah, indem ich ihn in Anſehung der Philoſophie dahin zurücktrieb, wo er zuerſt hergekommen war, hernach aber alle die Gründe, welche er gegen wiſſenſchaftliche Philoſophie hatte anrücken laſſen, einen nach dem andern auf ſeinem eignen Boden aus dem Feld ſchlug; dieß alles ohngefähr auf die Art, wie ich es durch dieſe Schrift ſchon vorher gethan hatte, nur raſcher, lebendiger und kräftiger.

Hiemit ſchien der Krieg auf dieſer Seite geendigt. Der Gegner zog ſich unter einer Art von Selbſtgeſpräch zurück, wobei er jedoch nicht laſſen konnte, noch einige Ausfälle auf uns aus der Ferne zu thun. „Ich erkenne, hörte man ihn unter andern ſagen, die ſpecifiſche Leichtigkeit meines Genies mußte nicht gegen dieſe gemeinen Philoſophen vom Handwerk aufs Spiel geſetzt werden. Iſt das eine Art Krieg zu führen, wenn man mit Bolzen begrüßt wird, mit Kugeln zu antworten? Nennt nur mich oder meines Gleichen Idioten, wir nennen euch dagegen Athleten[1]. Ich will es aber, fuhr er, in weinerlichen Ton verfallend,

[1] Hier ſcheint ſich die bemerkenswerthe Kenntniß zu verrathen, daß das griechiſche Wort ἰδιώτης ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach einen ſolchen bezeichnet,

fort, um mein Gewiſſen zu reinigen, künftig noch mehr an den Tag bringen, mich noch ganz bloß geben, im Angeſicht der Welt, mit meinem Mangel an philoſophiſcher Virtuoſität, vor jenen ächten Virtuoſen und weiſen Meiſtern“ [1].

Wir bemerkten jetzt, wie er ſeine Schritte nach einer ganz andern Seite gegen einen ſanften Hügel richtete, wo die auserleſene Schaar der großen Autoren, der Dichter, Redner, Geſchichtsſchreiber u. a., zu wohnen ſchien, um unter den hohen Palmen und den Lorbeeren, von welchen dieſer ſchöne Ort beſchattet war, von dem beſtandenen Kampfe auszuruhen. Es verbreitete ſich von dorther eine ſolche reine durchſichtige und elaſtiſche Luft, daß man nicht nur alles Vorgehende mit der größten Deutlichkeit wahrnehmen, ſondern auch alles Geſprochene aufs ſchärfſte hören konnte.

Einer von den Philoſophen machte die etwas ungerechte Anmerkung: „Wer nirgends recht zünftig, weder ganzer Dichter noch ganzer Philoſoph, weder recht Chriſt noch vollkommener Weltweiſer, von allem etwas und im Ganzen nichts iſt, kann vielleicht eben darum hoffen, noch in der allgemeinen Kategorie der Schriftſteller ſeinen Platz zu finden.“

Der Nahende wurde am Eingange freundlich aufgenommen. Ein heiterer Mann ſprach zu ihm: „Es freut uns, daß Sie Ihren Weg hieher gerichtet, ſchon lange haben einige Sie erwartet und Ihnen einen Platz unter ſich ausgemacht. — Allein was haben Sie denn bei ſich, das einen an dieſem Ort ſo ganz ungewöhnlichen Geruch verbreitet?“ — Hr. Jacobi ſchien wirklich nichts bei ſich zu haben, als ſein eben erſchienenes Buch von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, das er in der Hand trug, auf welches daher natürlich der erſte Verdacht fiel. Der andere nahm es ihm aus der Hand, kaum aber hatte er nur von ferne ein wenig daran gerochen, als er es mit

der an den öffentlichen Leibesübungen keinen Theil nimmt, alſo die Geſundheit, Kraft, Gewandtheit des Körpers nicht ausbildet. In dieſem Sinn wird dem ἰδιώτης der ἀσκητής, dem ἰδιοτεύων bei Platon der ἀγωνιζόμενος entgegengeſetzt. S. u. a. Schneider h. v.

[1] Jacobi an Fichte, S. 7, 8 Anmerk.

allen Zeichen einer höchſt unangenehmen Empfindung rückwärts über den Umkreis des Hügels in das freie Feld hinauswarf. Hr. Jacobi erſchien hierüber höchlich gereizt und entrüſtet; doch ſtillte ihn der andere, indem er ſanft zu ihm ſagte: „Mit dergleichen müſſen Sie hier nicht hereinkommen; empfinden Sie nicht die üble Wirkung, welche Stänkereien aller Art, von welchen Sie noch immer nicht laſſen zu können ſcheinen, in ſolcher Luft hervorbringen? Hier wallt reiner Aether, den kein Neid, keine Bosheit mit ihrem giftigen Aushauch verpeſtet; hier iſt jeder nur mit ſich beſchäftigt; jeder ruht großartig auf ſich ſelbſt; in dieſem ganzen Garten finden Sie keinen Baum, der nicht aus ſeiner eignen Erde gewachſen, kein Gewächs, das, unfähig ſich ſelbſt vom Boden zu erheben, nöthig hätte an andern ſich empor zu arbeiten.

„Erinnern Sie ſich, wie jener große Dichter Ihnen einſt liebend, zürnend, drohend zurief, nicht länger zu gaffen, ſondern in die eignen Hände zu ſehen, die Gott auch gefüllt hätte mit Kunſt und allerlei Kraft“ [1], wodurch er Sie vielleicht auf eine ſanfte Weiſe von der gelehrten Commerage abziehen wollte, zu der Sie ſchon bei Ihrem Auskramen von Leſſings Spinozismus die entſchiedene Neigung zeigten, und von der Sie ſich ſeitdem nie befreien konnten. Was lehrte jene Ermahnung anders als: ferner nicht nach andern zu ſehen, ſondern ſelber etwas auf ſich Beruhendes, Selbſtkräftiges aus eigner Fauſt zu ſchaffen?

„Die unruhige Neigung, ſich an andern emporzuarbeiten, die Ihnen ſchon ſo oft theuer genug zu ſtehen gekommen, kann in Wahrheit nichts anderes verrathen als das eigne Mißtrauen, etwas Selbſtändiges hervorzubringen und hinzuſtellen. Sie haben ſogar eine doppelte Art, ſich an andern in die Höhe zu ſchieben, worüber ſich ſchon einige der hier Lebenden beſchwert haben. Einmal durch Anführung Ihnen wohlgefälliger Stellen ihrer Werke, an deren Faden Sie fortreden, und die in Ihren philoſophiſchen Schriften meiſt das einzige Bindungsmittel der Gedanken abgeben, die nicht aus Trieb innerer Kraft organiſch fortwachſen. Konnte ja ſelbſt Ihr theologiſches Meiſterwerk Woldemar nur

[1] Zueignung der erſten Ausgabe des Woldemar.

mit Hülfe ganzer langer Stellen aus Plutarch, und der Himmel weiß, welcher anderer ſchriftlicher Aufſätze, von der Stelle gelangen. Es liegt auch in dieſer Art von Gebrauch anderer vieler Mißbrauch. Er iſt nichts anderes als eine Art von Parteimacherei aus Lebenden und Todten; denn wenn man Sie hört, ſo ſpricht wirklich Jacobi ganz wie Plato, Plato ganz wie Jacobi. Außerdem zeigt er eine ſelbſtſüchtige und eigennützige Art zu leſen, die nie das Ganze eines Autors faßt, ſondern an einzelnen Stellen ſich weidet, in denen entweder der Leſer ſich ſelbſt wiederzufinden, oder die er zu ſeinen Zwecken anwenden zu können meint. Die andere Art Ihres Emporarbeitens iſt freilich noch unlöblicher; es iſt die, welche Sie an Mendelsſohn und an Kant verſuchten, und die Sie jetzt an einem jüngeren, noch rüſtigen Philoſophen verſuchen wollten. Sie ſehen ſelbſt, wie es Ihnen bekommen iſt.

„Indeß möchten Sie doch immer kriegeriſch zu Werk gehen, wenn es nur auf die rechte Art geſchähe. Man will bemerkt haben, daß Sie nur vortrefflich ſchreiben, wenn Sie leidenſchaftlich ſchreiben, ja daß ohne polemiſche Erhitzung Ihre Sprache und Darſtellung ganz in Mattheit verſinkt. Aber nie kann, ſelbſt bei wirklicher Leidenſchaft, der große Schriftſteller das Maß, beſonders aber nie die erſten Regeln des guten Geſchmacks aus den Augen verlieren. Geklatſch und Verhetzungen ſind dem Ton der gewöhnlich guten Geſellſchaft entgegen und werden von jedem Feinfühlenden wie der widrigſte Geruch geflohen. Die Geſetze der guten Schreibart und die Sitten unſerer Zeit verbieten gleich ſehr, Ton und Geberden eines verketzernden Dominicaners nachzuahmen. Nach dem bloßen Geruch Ihres Buchs zu urtheilen, könnte Ihrer intoleranten Gewiſſenhaftigkeit und gewiſſenhaften Intoleranz keine größere Freude widerfahren, als Ihren Gegner, den Urheber der Naturphiloſophie, als Stifter eines neuen Fetiſch-, Pflanzen-, Thier-, Lingam- und Molochdienſtes (S. 186) auf den Scheiterhaufen zu befördern, welches auch wohl das kräftigſte Argument gegen ihn ſeyn möchte". —

Der Angeredete wollte auffahren, allein die reine Luft verſagte ihm die Stimme; auch ſchweigte ihn der andere gleich mit guten Worten.

„Nur ein Unwiſſender oder von allem Urtheil Verlaſſener könnte

Ihre ſchriftſtelleriſche Virtuoſität in Zweifel ziehen. Darum ſeyen Sie nicht unwillig guten Rath anzunehmen. Hier lernt jeder von dem andern, einer wird dem andern Muſter und Vorbild, wenn ſchon jeder für ſich emporſtrebt. Wir wünſchen nichts, als daß es jedem ſo wohl werde, wie es uns iſt. Aber keiner kann hier hereingelangen, der unfähig iſt die Wahrheit zu hören, der untrennbar an ſich ſelber hangend nur in fremder oder eigner Vergötterung glücklich iſt.

„Das ausgezeichnetſte Ihrer Schreibart beſteht in einer glücklichen Nacktheit des Ausdrucks, welche den Gedanken nicht verhüllt, ſondern ihn, wie naß angelegte Gewänder die Formen einer ſchönen Geſtalt, durchſcheinen läßt. Dieſer Vorzug kann nur dadurch einigermaßen geſchwächt werden, daß Sie meiſt zu viel Antheil an Ihren eignen Gedanken nehmen. Sie ahmen nicht Ihrem Freund Asmus nach, der „dem glänzenden Gedanken, eh' er hervortritt, die Strahlen löſcht;" im Gegentheil ſuchen Sie auf ein geiſtreiches Wort durch mancherlei Mittel aufmerkſam zu machen, und ſcheinen zu fürchten, es möchte nicht empfunden werden. Könnte Ihnen dieſer Ort die Gleichgültigkeit des großen Schriftſtellers geben, der ſeine Gedanken ruhig hinlegt, ſie dem eignen Gewicht überlaſſend, ſicher, daß ſie die Wagſchale niederziehen! Setzt ſich aber der Autor mit in die Schale, ſo müſſen wir immer denken, daß er an dem Gewicht und der Kraft ſeiner Gedanken ſelbſt einigen Zweifel hege.

Wir können Sie nicht als unbedingten Autor betrachten, ſondern nur, nach der Ihnen eignen Mitte zwiſchen Theologie und Philoſophie, als theologiſch-philoſophiſchen Autor. Sie wünſchten ſich den Titel eines Defensor fidei wie Heinrich VIII. von England zu erſchreiben, oder den Namen des allerchriſtlichſten Philoſophen durch Ihre Polemik zu erkämpfen, wie der König von Frankreich den des allerchriſtlichſten Königs durch ſein Schwert. Sie wünſchen die beiden Eigenſchaften zugleich auf eine ſchriftſtelleriſch-große und bedeutende Art zu vereinigen.

Dazu ſind aber, wie geſagt, gediegene, von ſelbſt ins Gewicht fallende Gedanken durchaus nothwendig, welche in dieſer Materie nur vermöge einer Herausbildung der Religion aus den Tiefen der Erkenntniß

entſtehen können. Allein auf die Möglichkeit ſolcher dem ſpröden Stoff der Wiſſenſchaft abgewonnener Gedanken haben Sie nicht allein für ſich, ſondern zugleich großmüthig für den menſchlichen Geiſt überhaupt Verzicht gethan. Von jeher zeichnete Sie ein hohes Streben nach dem Geiſtigen aus, allein ungeduldig ſich ſelbſt überfliegend, warfen Sie den zum Prozeß unumgänglich erforderlichen Stoff hinweg, und wollten gleich anfangs nur das Geiſtige behalten. Wenn aber das Geiſtige wieder vergeiſtigt wird, was kann daraus werden?

„Sie fühlen den Mangel eines Materials, eines Widerſtrebenden, an und aus welchem Sie das Geiſtige entwickeln können, d. h. Sie fühlen Ihr philoſophiſches Nichtkönnen ebenſo lebhaft wie Ihr Wollen. Darüber gerathen Sie beſtändig von dem wiſſenſchaftlichen Standpunkt auf den allgemein-menſchlichen und aus dem Gebiet des Philoſophen in das des Erbauungsſchriftſtellers. Denn mit dem bloßen Thema: Es iſt ein Gott, iſt es doch nicht gethan; Sie ſuchen es alſo nach den Regeln einer Ihnen eignen philoſophiſchen Homiletik zu erweitern, und dieß ſogar wiſſenſchaftlichen Philoſophen gegenüber, die Sie beſtreiten. Zu verwundern wär' es nicht, wenn einer derſelben Ihnen zuriefe, was der große Johannes Kepler den Predigern, die das Kopernicaniſche Syſtem aus der Bibel widerlegen wollten. „Treibt, rief er, den Hobel doch nicht ins Eiſen, ſonſt wird er bald auch nicht einmal zum Holzſchneiden mehr tüchtig ſeyn!" Der Hobel, der wohl zum Holzſchneiden taugt, ſind ſolche erbauliche Betrachtungen, das Eiſen iſt die Wiſſenſchaft.

„Aufrichtig, was ſollen alle die ſchönen Verslein und Sentenzen, die Sie aus Herder und andern zum Beweis anführen, daß Religion ein Vorzug des Menſchen ſey? Wem ſollen ſie dienen? Der Religioſe bedarf ihrer nicht, den wiſſenſchaftlichen Gottesleugner überzeugen ſie nicht, auch für den Philoſophen ſind ſie ja ganz unnütz. Ein ſolches Gerede hat ſeiner Natur nach weder Maß noch Ziel; ein wenig aufmerkſam, auch nur als Redekünſtler, mußten Sie fühlen, daß Sie damit außer allem Wege ſind, daß Sie in einem endloſen Sand, da weder Spur noch Fährte iſt, kläglich ſich abarbeiten. Wie Ihre Rede über Lichtenbergs Weiſſagung, in der Sie ein Wort des heitern Mannes

auf etwas unheitere Art gemißbraucht haben, werden Ihre meiſten Abhandlungen durch den nämlichen Fehler zu wahren Capucinaden. Ueberall — das fühlt ſelbſt der Nichtphiloſoph — liegt Ihren redneriſchen Ergießungen ein erſter Irrthum, ein πρῶτον ψεῦδος zum Grunde, das nicht zur Sprache kommt; denn einmal, ſo wie Sie es anfangen, kann man nicht philoſophiren, auch nicht einen andern Philoſophirenden verſtehen lernen. Dazu gehört Selbſtverleugnung, Schweigen, Zurückgehen auf die Anfänge, ruhiges Folgen durch alle Momente der Entwicklung bis zum letzten, nicht ungebärdiges Schreien noch eh' man gehört hat, leidenſchaftliches Hin- und Herfahren in die Kreuz und in die Quer ohne Ziel und Richtung.

„Sie fühlen noch lebhafter Ihr Unvermögen und gerathen — ins Zanken, womit Sie ſich ſelber weher thun als Ihren Gegnern, denn ſo feſt auch alle tüchtigen Menſchen an Gott und Tugend hangen, ſo will ſie ſich doch keiner aufſchelten — durch Poltern aufnöthigen laſſen, welches alles eher den gerad' entgegengeſetzten Effekt hat. Man müßte ihm ja dieſen Glauben erſt nehmen, um ihn ihm auf ſolche Weiſe wiederzugeben. — Hat Chriſtus ſo gelehrt, oder irgend einer der Weiſen, in deren Spiegel Sie ſich ſo gerne beſchauen? Sokrates hatte gewiß Gelegenheit zu lernen, was keifen heißt, und doch ſehen wir nicht, daß er in ſeinen Reden — auch nur gegen die Sophiſten — von dem Ton der Xanthippe Gebrauch gemacht.

„Zuletzt verſagt Ihnen, wie natürlich, die Stimme, jetzt rufen Sie alle möglichen Unterſchiede des Drucks, alle Ausrufungs- und Aufruhrzeichen der Schrift zuſammen, um Ihren Worten Kraft zu geben, die vielen Exclamationszeichen ſtehen wie ebenſo viele unaufhörlich anſchlagende Glockenſchwengel oder wie wahre Allarmſtangen hintereinander; die groß, dann noch größer, endlich am allergrößten gedruckte, zuletzt zu wahren sesquipedalibus verbis angeſchwollenen Worte geben Ihrer Proſa das Anſehen eines von großen und kleinen Maulwurfshügeln aufgewühlten Feldes, worauf der Gehende Gefahr läuft ſich die Glieder auszurenken, — lauter Mittel, wodurch nach Ihrer Meinung der unaufmerkſame und gleichgültige Leſer doch endlich aufmerkſam, endlich aufgerüttelt werden ſoll.

„Das Ende iſt große Erhitzung und Ermattung von Ihrer, keine Belehrung und noch weniger Ueberzeugung von der andern — —“

Der ſo Angeredete wartete die letzten Worte nicht ab. — Zum erſtenmal war eine Spur von Zerknirſchung in ſeinem Angeſichte zu bemerken. Der Weg führte ihn an ſeinem hinausgeworfenen Buch von den göttlichen Dingen vorbei; er ſah es eine Weile an und bedachte ſich, ob er es wieder aufheben ſollte, allein er ließ es zuletzt ſelber liegen. — Endlich überfiel ihn ein Gefühl von dem Nichts der Dinge, bei denen er bisher ſeinen Ruhm und ſeinen Stolz geſucht hatte; ein guter Entſchluß ſchien ſich in ſeiner Seele zu bewegen, aber indem er ihn ausſprach, verdarb ihn das alte Vorurtheil, daß wahre Religion, Gefühl und Anerkennung Gottes nur mit Nichtverſtand und Nichtphiloſophie vereiniget ſeyn können. Denn deutlich waren die Worte zu vernehmen: „von nun an will ich der Vernunft und dem Verſtand, der Philoſophie und dem guten Geſchmack gleicherweiſe den Rücken kehren, mich zu den rein Religiöſen, den wahrhaft Erleuchteten, den Kindern Gottes wenden“.

Es war unter den Hügeln, die unſern Geſichtskreis bildeten, einer, der faſt in der Mitte aller andern, aber doch wie eine Inſel, als ein wahres Eiland der Seligen lag, wohin, ſo ſchien es, kein Geräuſch der übrigen Welt drang. Man ſah Menſchen mit würdiger Geberde auf ihm ſich hin und her bewegen, Mütter, welche ihre Kinder vor die feſtlich geſchmückten Altäre brachten, von denen zarte Opferdüfte oder heilige Flammen aufſtiegen, Gruppen ruhig ſpielender Kinder, alle Menſchen voll heiterer Ruhe; ein eigner Sonnenglanz lag auf dem friſchen Grün, und ſchien von ihm wieder lebendig auszuſtrahlen; nichts fehlte, was nöthig ſchien, um das Bild eines goldenen Zeitalters zurückzurufen.

Dahin lenkte jetzt der Retter des Theismus ſeine Schritte; und ſchon war er dem Umkreis nahe, als ſich eine der ſonderbarſten Erſcheinungen zeigte, die ſich höchſtens in einer Viſion als möglich denken läßt. Indem er nämlich ſo zu ſagen in den Wirkungskreis dieſer kleinen Welt kam, bildete ſich ihm entgegen wie durch unſichtbare Kräfte ein fühlbarer Widerſtand (ihm ſelbſt kam er als eine wahre handgreifliche

Mauer vor), der ihn augenblicks bis auf eine beſtimmte Weite zurücktrieb. Sowie er nun dieſe Weite erreicht hatte, ſchien die repellirende Kraft aufzuhören, oder, wie er ſagte — die Mauer zerfloß vor ſeinen Augen, die Zurückſtoßung ging wieder in Anziehung über; aber, ſowie er dem Hügel auf die vorige Diſtanz ſich genähert hatte, begann das Spiel des Zurücktreibens von neuem, welches für ihn wie mit einem fühlbaren Schlag oder Stoß, gleich als wäre er mit dem Kopf gegen eine Mauer gerannt, verbunden war. Die Geſetze der phyſiſchen Natur ſchienen in die Geiſterwelt übergegangen; es ſchien, daß, wie leichte Körper von einer elektriſch geladenen Fläche abwechſelnd angezogen und abgeſtoßen werden, ebenſo auch leichte Geiſter von den wirkenden Ausflüſſen eines höheren Lebens zwar leicht in Spannung geſetzt und angezogen, aber ebenſo bald bei einer gewiſſen Nähe auch wieder von ihnen zurückgeſtoßen werden.

Es war leicht wahrzunehmen, daß dieſe Bewegung eine völlig unwillkürliche geworden war, ein ſtetes Hin- und Zurückgehen in gerader Linie, wobei der Angezogene und Abgeſtoßene alle Beſinnung verlor, und immer die Worte Hiobs wiederholte: Gehe ich nun ſtracks vor mich, ſo iſt Er nicht da; gehe ich zurück, ſo ſpüre ich ihn nicht (S. 191).

Wahrſcheinlich würde er, einmal in ſolchen Wirkungskreis gerathen, die Bewegung ins Unendliche fortgeſetzt haben, wäre nicht ein ſeltſam gekleideter Fremdling des Wegs gekommen, der, ſobald er in ſeine Nähe gelangt war, gleichſam durch eine entgegengeſetzte Potenz die Gewalt jener anziehenden und abſtoßenden Kraft aufhob und den Unglücklichen ſich ſelbſt zurückgab.

Dieſer, der durch die immer ſchneller gewordene abwechſelnde Bewegung und die mit dem Zurücktreiben jedesmal verbundene Commotion des Kopfs etwas ſchwindlicht geworden ſeyn mochte, kam durch die bloße Gegenwart des Fremden ſogleich zur Beſinnung, dem er ſich daher ungeſäumt eröffnete. Er entwickelte ihm ſeine uns allen bekannte Theorie, indem er klagte, wie ihm das Nämliche zu wiederholtenmalen, wenn gleich nie mit ſo auffallenden Umſtänden begegnet ſey, daß nämlich, ſo

oft er göttlichen Dingen ſich nähern wollen, der Verſtand, der von Natur naturaliſtiſch, atheiſtiſch, dazu ein wahrer Zauberer ſey, ihm eine Mauer oder Wand vorgezogen habe, worauf er jederzeit mit fühlbarer Abſtoßung, leer und leicht an Erkenntniſſen wie zuvor, habe abziehen müſſen; in einer gewiſſen Entfernung aber es doch nicht habe laſſen können, ſich immer wieder den nämlichen Dingen zu nähern; heute aber ſey er in einen wahren Wirbel anziehender und abſtoßender Kräfte hineingerathen.

„Unſtreitig alſo, ſagte hierauf der Fremdling, ſehe ich hier vor mir den Verfaſſer einer Brochüre *von den göttlichen Dingen*, die ich unterwegs an der Erde liegend gefunden und flüchtig durchblättert habe.

Der bin ich, antwortete Hr. Jacobi, zu dem Werk bekenne ich mich.

„Nun, ſagte der Fremdling, ſo wundern Sie ſich nicht, wenn ich mich auch bekenne zu dem, was in dieſem *Werk* das einzige Gute iſt, nämlich: „Wer jedem ſeiner Mitmenſchen, *wie ſich*, die Befugniß der Intoleranz zugeſteht, der allein iſt wahrhaft tolerant“ (S. 88). Daher laſſen Sie auch mir die Befugniß erklärter Intoleranz — wenn nicht gegen Sie, doch gegen Ihr Buch. Sie werden wenigſtens in meinen Reden nicht den Ton der Aufrichtigkeit und der Biederkeit vermiſſen.

Ach, Gott, ſprach Hr. Jacobi für ſich; es ſcheint, daß ich heute lauter ſolchen Biedermännern begegnen ſoll; das iſt gewiß wieder einer von der Art, wie jener von mir für einen *vernünftigen Mann* gehaltene. — *Sie* werden mich ſehr verbinden, wenn Sie mir etwas zur Erklärung der Ihnen geſchilderten Idioſynkraſie meines Geiſtes ſagen können, wenn ich ſie anders dafür und nicht für ein allgemein menſchliches Geſchick halten ſoll.

„Das kann ſchon geſchehen, ſagte der Fremdling. — Im Brief Jacobi (dem wahren nämlich, nicht Ihrem) ſteht: Wer zweifelt, der iſt wie die Meereswoge, die vom Wind hin und her beweget und gewebet wird“.

„Sie ſagen in Ihrem Buch, die Wiſſenſchaft müſſe in Anſehung der Lehre von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit *neutral* bleiben. — Neutral? In Anſehung der allergeiſtlichſten Wahrheiten! — Neutral! O mit Recht verhaßtes Wort, auf deſſen bloßen Gedanken bei Parteiungen

Solon einſt Todesſtrafe geſetzt. Meinen Sie, daß vor Gott eine Theilung des Menſchen gelte — in Kopf und Herz, Verſtand und Vernunft? Du ſollſt lieben, heißt es, alſo, da Lieben Erkennen iſt, du ſollſt erkennen Gott deinen Herrn von gänzer Seele und von ganzem Gemüth und mit allen deinen Kräften; nicht aber, du ſollſt ihn nur erkennen mit dem Herzen und dahingeſtellt ſeyn laſſen mit dem Kopf. — Der große chriſtliche Dichter Dante ſieht an einem Ort, der weder Himmel noch Hölle iſt, die beider Unwerthen, die Elenden, die Gott mißfielen und ſeinen Freunden, die nie recht lebendig waren, vermiſcht

a quel cattivo coro
Degli angeli, che non furon ribelli,
Ne sur fideli a Dio, ma per se foro.

Der Menſch iſt ein ungetheiltes Weſen, er kann nicht mit dem Herzen im Himmel und mit dem Verſtand bei dieſen Nichtswerthen ſeyn, die auch neutral bleiben wollten.

„Neutral! Die ganze Wiſſenſchaft? — Sey es auch, daß Sie nach der beſondern Beſchaffenheit Ihrer Geiſtesfähigkeit zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß Gottes keinen Weg ſehen noch finden — kein Menſch kommt auf dieſem Weg zuerſt zu Gott — Sie ſagen doch: Er iſt! Nun Sie ihn denn gefunden (wenn es anders ſeyn könnte), warum wollten Sie nicht alle Kräfte aufbieten, ihn zu verherrlichen, welches nicht durch Verkündigung Ihres Gefühls von ihm (wodurch Sie nur ſich ſelbſt preiſen), ſondern allein durch wahre Thaten des Geiſtes geſchehen kann, durch Ueberwindung der entgegenſtehenden Finſterniß, der, wie Sie ſagen, Gott verbergenden Natur, nur durch ein wirkliches Hindurchdringen durch die Welt zu Ihm? — Wer aber die Welt überwinden will, der muß ſie wirklich angreifen. Mit dem bloßen Ignoriren (Nichtwiſſen) des Feindes iſt es nicht gethan. Sie aber laſſen Natur und Welt fein in Ruhe — bei Seite liegen mit dem höchſten Geiſtigen Ihres Selbſt, indeß nothwendig eben darum der übrige Theil im tiefſten Frieden lebt mit allen beiden.

„Was iſt dieſer wiſſenſchaftliche Quietismus mit dem lauten Anſpruch auf den Namen eines Weltweiſen vereint anders als ein Neutralbleiben-wollen zwiſchen Gott und der Welt? Denn Gott iſt einmal nicht anders zu dienen als durch Bekämpfung der Welt. — Einen Krieger Gottes auf Erden nennen die Morgenländer den Menſchen. Wollt' er uns nur als Kinder an ſeinem Buſen hegen, er hätt' uns nicht hinausgeſtoßen in die rauhe Welt. Sie aber möchten, wie es ſcheint, in unſeres Herrn Gottes großer Haushaltung, da alles ſich aufs beſte müht, allein der Faule ſeyn und als der verzärtelte Sohn im Hauſe ſitzen, ja Sie loben ſich noch ſelbſt darum und ſehen die andern ſcheel und höhniſch an, halten ſie für ſchlechter als ſich, und reden Uebels von ihnen, die draußen auf dem ihnen angewieſenen Kampfplatz muthig ſtehen, nicht ſchwelgend in unthätigen Empfindungen und dem Menſchen verſagten Genüſſen. Wahrlich ich ſage Ihnen, dieſe ſind in Gottes Augen werther geachtet als ein Heer geiſtiger Müßiggänger. Fehlen ſie auch, und werden ſie nicht immer Meiſter des Feindes, Gott ſieht mit Luſt auf ſie herab, wie nach jenem ſtoiſchen Weltweiſen auf den tapfern mit dem Schickſal ringenden Mann, und wird die Irrenden noch einſt zur Klarheit führen. Ja fürwahr der Gottesleugner ſelbſt, wenn er nur ſeine geiſtigen Kräfte gebraucht, wenn nur wirklich, wie Sie behaupten, die Wiſſenſchaft bei ſeinem Syſtem gewinnt, iſt in ſeiner Art beſſer, als der bloß *redet* von Gott und göttlichen Dingen, ohne das Gefühl derſelben in ein höheres geiſtiges Bewußtſeyn zu verklären. Ein Thier nach Ihrer Meinung lobt er den Gott, den er zu erkennen nicht vermag, doch wenigſtens wie ihn die ſingende Nachtigall lobt".

Soll das Heiligſte heraustreten in den Tag des Verſtandes? Die zarteſten Myſterien vom frechen Licht der Wiſſenſchaft entweiht werden?

„Hat Ihnen nicht ſo eben die eigne Erfahrung gezeigt, daß ſie im hellſten Sonnenſchein gefeiert doch Myſterien bleiben, daß unſichtbare Wächter den nahenden Ungeweihten abtreiben, wenn auch nicht immer ſo handgreiflich? Aber was können *lichtſcheue* Myſterien, dergleichen Sie feiern wollen, anders verbergen als Begriffe, Worte, Werke der Finſterniß? „Die da ſprechen, ſagt ein wahrhaft Erleuchteter, daß geiſtliche

Dinge das Licht der Vernunft (welches nur Ein Licht iſt mit dem des Verſtandes) gar nicht leiden mögen, die ſoll man achten, nicht als unſeres Herren Gottes, ſondern als des Teufels Pfaffen; zu dem ſollen ſie hingehen, der wohnt im Finſtern, den mögen ſie anbeten".

Gott bewahre uns vor einem Himmel im bloßen Verſtande.

„Gott bewahre uns aber ebenſo ſehr vor einem Himmel ohne allen Verſtand. —

„Irren Sie ſich nicht! Der Verſtand könnte wohl einmal die Rede umkehren und ſagen: du ſchiltſt mich unvermögend; du willſt, daß ich es ſey. Dein Neutral-bleiben-wollen mit dem Kopf iſt am Ende nichts anderes als deine leidige Herzensträgheit. Du vermagſt nicht das Geringſte zu erkennen, da dein Herz nicht dabei iſt. Hier heißt es mit Recht: wo euer Herz iſt, da iſt auch euer Geiſt. Was iſt wahres Erkennen als Lieben, was Lieben anders als das höchſte Erkennen? Um die augenſcheinlichſten Vorzüge, die liebenswertheſten Eigenſchaften eines Weſens einzuſehen, müſſen wir ſie erkennen wollen. Wer hartnäckig das Auge verſchließt, nicht ſehen will, der kann nicht ſehen. Aber es wäre die größte Thorheit, wenn er dem Auge, wie du mir, wegen ſeiner Blindheit Vorwürfe machen wollte. Schlaffer wie böſer Wille hemmt Erkenntniß, und die Seichtigkeit des Kopfs hat weit öfter ihren Grund im Mangel an Herzenstiefe als umgekehrt".

Aber bedenken Sie, wie auch Hiob, dieſer Ruhm und Stolz Gottes, die Worte ausruft, die Sie mich in meiner Noth ſprechen hörten — und Chriſtus ſelbſt am Kreuz den erſchütternden Ruf ausſtößt: Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen, dann aber ſterbend den Geiſt in die Hände des Vaters befiehlt. — Dieſer Kampf des Gott weder vor ſich noch hinter ſich findenden Verſtandes und dieſer endliche Sieg des Herzens iſt Chriſtenthum, und zu dieſem Chriſtenthum bekennt ſich der Verfaſſer der mißhandelten Schrift.

„Alſo — wohl ſelbſt mit dem Chriſtenthum möchten Sie es verſuchen, wenn es nur die Herzensunentſchloſſenheit zuließe, das „Flügelroß ſo lange ſtill hielt". — Nicht bloß Männer wie Platon und Ariſtoteles, auch ein Mann wie Chriſtus (S. 187 Anm.) muß ſprechen

wie Sie, nur damit ein Mann wie Sie hinwiederum ſpreche wie Chriſtus. — Auch Ihn, der gekommen iſt, die Tiefen des Vaters aufzuſchließen, möchten Sie — bekehren zu Ihrem blöden Nichtwiſſen. — Sie nennen die Namen der Männer, die ſich nicht geſcheut, noch in unſerer Zeit die Lehre zu behaupten, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater nicht habe, und geben ſich das Anſehen, als wollten Sie dieſer Fanatiker, dieſer mit einem Menſchen Abgötterei treibender Schwärmer — heroiſch ſich annehmen (S. 188), darauf machen Sie von jenem Wort die moraliſche Auslegung: Wer Gott nicht im Uebernatürlichen des eignen Innern, in einem heiligen Menſchen, erkenne, — und zwar ausſchließlich in dieſem erkenne — der ſehe ſonſt nirgends Gott; und dann die Erklärung: „Chriſtenthum in dieſer Reinheit aufgefaßt allein iſt Religion; außer ihm iſt nur entweder Atheismus, oder Götzendienſt“ (S. 199). Und es flog keine Schamröthe über Ihr Geſicht, als Sie, jene Auslegung machend und dieſe Erklärung hinzufügend, jene Männer entſchiedener und unverhohlener als irgend einer ihrer Läſterer zu Fanatikern, zu Götzendienern machten, da Ihnen wohl bewußt war, daß dieſe Männer jenes Wort nicht in Ihrer ſogenannten Reinheit, d. i. Leerheit, ſondern in vollem Sinn und buchſtäblich verſtanden, von einem — Gott, nicht bloß allegoriſch, wie jeder heilige Menſch, ſondern in That und Kraft offenbarenden — wirklichen Sohn Gottes, von einem nicht allgemein-menſchlichen, ſondern perſönlichen, nicht nur moraliſchen, ſondern allgemein-dynamiſchen Mittel, durch welches der Menſch Gott als Geiſt allein wahrhaft zu erkennen vermöge. — Es iſt ja klar, nicht bloß ernſtlich gemeinte, d. i. wiſſenſchaftliche, Philoſophie — auch das Chriſtenthum ſelber, wenn es nicht in jene Reinheit verſetzt, d. h. der eigentlichen Subſtanz und Kraft beraubt iſt, nennen Sie Götzenthum.

„Was kann auch das Chriſtenthum anders für Sie ſeyn, mit all ſeinem Phyſiſchen, Sinnlichen, ſeinen, wie Sie ſagen, körperlichen Beweiſen (S. 108)? Es iſt Ihnen viel zu reell, zu maſſiv; dagegen iſt aber auch für das Chriſtenthum nichts — dieſer ſchale von der äußerſten Oberfläche der modernſten Vernunftreligion abgeſchöpfte Schaum,

dieſer ſogenannte Theismus, der alles Natürliche von Gott hinwegnimmt, dem die phyſiſchen Ausdrücke der Schrift von Gott, ja das Phyſiſche der ganzen Lehre und Anſtalt, Thorheit ſeyn müſſen, für deren Ernſt er nichts hat als das Lächeln blödſinniger Selbſtgenügſamkeit, und deren vermeinte Blöße er, findet er's anders nöthig, mit einer ſogenannten moraliſchen, d. i. die Tiefe des Sinns verflachenden und verſeichtenden, Auslegung zudecken muß". —

Nicht zu laut, wenn ich bitten darf, indem ich ſonſt auch nicht einmal mehr als Bekenner des reinen chriſtlichen Theismus wirken könnte, welchen zu vertheidigen in dieſer gottleugnenden Zeit doch ſchon alles Mögliche iſt. —

„Bekenner des chriſtlichen Theismus, der nicht allein die Schrift, der Gott ſelbſt zu verſtümmeln und an ihm größeren Frevel zu üben ſucht, als nach den Fabeln der blinden Heiden Saturnus in der Urzeit an Uranus verübt; der immer von Offenbarung redend Gott aller Mittel und Organe derſelben — bis zum erſten und älteſten hinauf — berauben möchte, ihn in die erſte Verborgenheit, in das Stillſchweigen zurückſtoßen, das einige Gnoſtiker als den der Zeugung des Worts vorausgegangenen Zuſtand durch ihre Σιγή perſonificirten! — Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung. Ohne jene erſte und älteſte wären alle ſpäteren, an den einzelnen Menſchen oder das ganze Geſchlecht ergehenden oder ergangenen, vornehmlich aber jene höchſte und letzte durch die Fleiſchwerdung des Worts geſchehene unmöglich. Beide Offenbarungen, die erſte und die letzte, ſtehen und fallen miteinander, ſind einerlei Offenbarung, nur in verſchiedenen Zeiten und durch verſchiedene Mittel.

„Der große J. G. Hamann, dem Sie wohl einige Schwungfedern ausziehen konnten, aber höchſtens — um damit zu ſchreiben, nicht um damit zu fliegen, ſagt: „Die Naturkunde und die Geſchichte ſind die zwei Pfeiler, auf denen die wahre Religion beruht. Der Unglaube und der Aberglaube gründen ſich auf eine ſeichte Phyſik und auf eine ſeichte Hiſtorie". — In Bezug auf ſeichte Phyſik ſpricht eben derſelbe: Ihr macht die Natur blind, und habt Euch ſelbſt die Augen aus-

geſtochen, damit man euch ja für Propheten halten möge. Ihr wollt herrſchen über die Natur[1], und bindet euch ſelbſt Füße und Hände[2], um deſto rührender über des Schickſals diamantene Feſſeln — fiſtuliren[3] zu können". Und gegen die ſeichte Hiſtorie ſprach er: „Vielleicht iſt die ganze Geſchichte gleich der Natur ein verſiegelt Buch, ein verdecktes Zeugniß, ein Räthſel, das ſich nicht auflöſen läßt, ohne mit einem andern Kalbe als unſerer Vernunft zu pflügen" — die nur Unperſönliches, Abſtraktes, keine phyſiſche Gegenwart, nicht Hand noch Finger, nicht Fußſtapfen noch körperliche Beweiſe eines Gottes in ihr — nicht den leibhaften, wirklichen Chriſtus als Mittelpunkt von ihr erkennt, ſondern dieſen in ein allgemeines, allegoriſches Weſen verwandelt.

„Doch wie wird die Worte des Todten verſtehen, der die Stimme des Lebenden nicht begriffen! Sprich du, ehrlicher Asmus, ſag' an, wie dir der Verſuch gefallen, dich mitſammt den dicken Waſſerſohlen, deren Riemen dein theiſtiſch-chriſtlicher Ceremonienmeiſter nicht auflöſen wird, in die vornehme Geſellſchaft einzuführen, dich zu entſchuldigen wegen deines unſchuldigen, dir zufällig anklebenden Wahns eines buchſtäblichen, ernſtlich, d. i. wörtlich, genommenen Chriſtenthums, dir deine Anhänglichkeit an den wirklichen, geſchichtlichen Chriſtus unter der Hand als Bilder-, ja geheimen Götzendienſt (S. 62) aufzureden, dir großmüthig zu erlauben, gleich dem alten Hamann in den göttlichen Schriften, wie andere in den Geſängen Homers, dich zu berauſchen — alles in ihnen zu finden, wie ein Raſender, Verliebter, der nicht nur die Vorzüge — auch die Fehler und Schwächen des

[1] Der Menſch offenbart Gott, indem er — kraft des Geiſtes — (mechaniſch verſteht ſich und mit dem Begriff, ja nicht dynamiſch und reell wie der wunderthuende Heilige) — die Natur beherrſcht. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

[2] Zu graben hat die Vernunft weder Fuß noch Hand. Briefe über Spinoza, S. 220.

[3] Die Natur verbirgt Gott, weil ſie überall nur (!) Schickſal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Urſachen, ohne Anfang und Ende (?) iſt, ausſchließend mit gleicher Nothwendigkeit Vorſehung (?) und Ohngefähr. Jacobi v. d. g. D., S. 189.

geliebten Gegenſtandes anbetet — möchteſt du, ehrlicher Bote, ſagen, wie du die Lage und Stellung deines parteiiſchen Recenſenten, der zwiſchen den beiden Parteien, wie er ſagt, mit einer eigenthümlichen Ueberzeugung ſich behaupten will, dir verſinnlicheſt? Ich wette, du wahrer Bote, du Apoſtel der Einfältigen, haſt für dergleichen Parteiiſche den — unhöflichen Spruch von nicht-kalt- und nicht-warm-Seyn in Bereitſchaft ſammt allem, was dabei ſteht“ [1].

Mit dieſen Worten ſetzte der ſonderbare Fremdling ſeinen Wanderſtab weiter und war in Kurzem aus unſern Augen verſchwunden. Wir verwunderten uns, wie er Hrn. Jacobi ſo hoch hatte nehmen mögen, und erwarteten, daß dieſer von der Rede ſehr beſtürzt ſeyn würde.

Allein wir überzeugten uns vom Gegentheil, indem er gleich nachher ſich zu einem daneben ſtehenden Philoſophen mit den Worten wendete: „Ich fand aber auch unter dieſen mich durch ihren ekelhaften Aberglauben, durch ihre vernunftwidrige Meinungen empörenden, das empfindlichſte Aergerniß mir gebenden Menſchen mehrere, denen dieſer Aberglaube, dieſer Trotz der Unvernunft und ein damit verbundener götzenfürchtiger Eifer doch ebenfalls nur auf den Lippen wohnte“ [2].

So wahr iſt es, daß der Menſch über äußere, verhältnißmäßig geringe Dinge ſich heftig zu entrüſten vermag, indeß er, wo vom eigentlich Innern die Rede iſt, leicht wieder Mittel findet, ſich zu beruhigen. Merkwürdig ſchien mir auch, noch im Traume, daß, da ich Hrn. Jacobi ſo oft und viel von Zeichen und Wundern hatte reden hören, er jetzt, da ſich mit ihm etwas wirklich Wunderbares oder doch Magiſches

[1] Offenb. Joh. III, 14—19. „Das ſaget der treue und wahrhaftige Zeuge. — Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm biſt: ach, daß du kalt oder warm wäreſt! Weil du aber lau biſt, und weder kalt noch warm: werde ich dich ausſpeien aus meinem Munde. — Du ſprichſt: ich bin reich und habe gar ſatt und darf nichts; und weißeſt nicht, daß du biſt elend und jämmerlich, arm, blind und bloß. — Ich rathe dir, daß du Gold von mir kaufeſt, das mit Feuer durchläutert iſt, daß du reich werdeſt, und weiße Kleider, daß du dich anthueſt, und nicht offenbar werde die Schande deiner Blöße; und ſalbe deine Augen mit Augenſalbe, daß du ſehen mögeſt“.

[2] Jacobi an Fichte, S. 51.

ereignet, davon gar nicht beſonders angeregt war, ja es im Augenblick wieder vergeſſen hatte.

Es ſchien vielmehr, daß dieſer Vorfall nur dazu gedient habe, ihn wieder auf ſeine alten und gewöhnlichen Gedanken zurückzubringen. Denn da jedermann begierig war, wohin er ſich jetzt wenden würde, blieb er geraden Fußes vor den wiſſenſchaftlichen Philoſophen ſtehen, die er ſo anredete: „Sprecher dieſes, der kein bloßer Selbſtdenker, ſondern ein Philoſoph dergeſtalt von Profeſſion iſt, daß er im Grunde nie eine andere recht getrieben noch verſtanden hat, gegenwärtig ſchon etwas bei Jahren, mag ſich auf ſeine Profeſſion gern ſo viel zu gut thun als möglich, und verlangt daher durchaus den ihm gebührenden Platz in dieſer achtbaren Verſammlung einzunehmen".

Dieſe Rede hatte verſchiedenes Sonderbares. Erſtens, daß er, um ſich als Philoſophen von Profeſſion zu erweiſen, das Hauptgewicht darauf legte, nie eine andere recht getrieben und verſtanden zu haben, als wären alle, die keine recht können, dadurch ſchon gewiſſermaßen Philoſophen von Profeſſion. Zweitens, daß er eben dieſes behauptete, da er es ſo eben vor unſern Augen mit mehreren andern Profeſſionen verſucht hatte (man mußte deßhalb den Hauptnachdruck auf das recht legen, wo dann nichts einzuwenden blieb). Drittens, daß er von ſeinen Jahren ſprach, als ob man hier wie bei andern Profeſſionen durch die bloßen Jahre eine Art von Altmeiſterſchaft erlangen könnte. Viertens, daß er unter den wiſſenſchaftlichen Philoſophen, die er noch nicht allzulange gemeine Philoſophen vom Handwerk und Athleten genannt hatte, jetzt ſelber eine Stelle ſuchte.

Was aber als die größte Thorheit erſchien, war, daß er eine Art von phyſiſcher Beſitznahme dieſer Stelle möglich hielt, ja die Meinung zeigte, als hinge es bloß von den andern ab, ihm dieſelbe einzuräumen oder zu verweigern. Aus dieſem Grunde wurde ihm dann von einem der Philoſophen folgendergeſtalt geantwortet:

„Eine Stelle unter den wiſſenſchaftlichen Weltweiſen kann man nicht anders einnehmen als dadurch, daß man ſie erfüllt, und was in andern Fällen das ſicherſte Mittel iſt, um etwas zu ſcheinen,

iſt in dem gegenwärtigen Fall zugleich das einzige. Sie ſcheinen zu glauben, wir können Ihnen dieſe Stelle geben oder verſagen. Beides ſteht nicht in unſerer Macht. Wer Philoſoph iſt, der iſt Philoſoph, und wenn die ganze Welt dagegen wäre. Es heißt hier: sapere aude! Seyen Sie Philoſoph, und Sie werden es ſeyn, iſt die einzige Antwort, die wir Ihnen geben können".

Er aber beſtand darauf, daß er unter den gegenwärtigen Umſtänden den Platz nicht wirklich einnehmen könne. Man drang in ihn, die Urſache anzugeben.

Hier zeigte er ſich dann als der größte Phantaſt, indem er ſchlechterdings behauptete, zwiſchen der Stelle, wo er ſich befinde, und unſerem Standpunkte ſey ein tiefer breiter Graben, über den es Menſchen unmöglich ſey hinwegzukommen, obgleich kein anderer das Geringſte, das einem Graben ähnlich geſehen hätte, bemerken konnte, und der Boden vielmehr, obwohl anſteigend, doch ſtetig fortging. Alle Verſicherungen des Gegentheils fruchteten nichts, ja ſie dienten nur ihn in wahre Angſt zu ſetzen, da er beſtändig rief: „macht mir nichts weiß, ich ſehe den Graben wohl, und wer mir ſagt: er iſt nicht da, der hat es auf mein Unglück angeſehen, indem er hofft, ich werde ihm folgend hineinſtürzen und den Hals brechen".

Wie er nun nach ſeiner Meinung glauben mußte, daß die Philoſophen ihn nur nicht verſtehen wollten, ſo war er genöthigt ſich deutlicher zu erklären; und meinte alſo, wenn ſie ihren Standpunkt verlaſſen und auf den ſeinigen herunterkommen wollten, ſo wäre allen geholfen; er wäre unter den Philoſophen und ſie bei ihm. Er verſäumte nicht, ſeinen Platz als den herrlichſten zu beſchreiben, den Standpunkt der Philoſophen dagegen als den elendeſten von der Welt. Daß es, den Graben vorausgeſetzt, den Philoſophen ebenſo unmöglich ſeyn würde, zu ihm hinab-, als ihm zu ihnen hinaufzukommen, daran ſchien er nicht einmal zu denken.

Während er nun fortfuhr zu ermahnen und zu bitten, die Philoſophen ihm aber nicht einmal eine Antwort zu geben nöthig hielten, fiel es einem von dieſen ein, ihm zuzurufen: „Hier hätten Sie ja die

ſchönſte Gelegenheit, den berühmten Salto mortale anzubringen, den Sie ſchon Leſſingen gerühmt, und deſſen Erfolg man bis jetzt immer vergeblich zu ſehen gehofft hat."

Dem größten Theil der Philoſophen war dieſer Einfall nicht angenehm, weil ſie davon nur ein neues Skandal erwarten konnten, das bei dem großen Theil der Ununterrichteten am Ende auf die Philoſophie ſelber zurückfallen mußte. Hr. Jacobi, ſagten ſie, habe dadurch, daß er ſich immer nur an den Grenzen der Philoſophie umhergetrieben, ſo wie durch die ihm gewöhnlichen Sprünge, ohnedieß ſchon eine Menge von Zuſchauern herbeigezogen, denen Philoſophie und der Ernſt der Wiſſenſchaft fremd ſeyen. Allein der Urheber des Vorſchlags war ein Pſycholog und wußte denſelben durch Gründe ſolcher Art trefflich zu motiviren:

„Es beruhe doch am Ende die ganze Jacobiſche Unphiloſophie auf der eingewurzelten Vorſtellung von der Exiſtenz eines ſolchen Grabens, die ihn allein verhindere, ſeinen Standpunkt zu verlaſſen und zum eigentlich philoſophiſchen ſich zu erheben; hätte man ihn nur erſt von jener, ihn gleichſam verzaubert feſthaltenden Stelle hinweggebracht, gleichviel durch welche Mittel, und wär' es auch durch eine Täuſchung, ſo könnte man hoffen, daß ihm vom höheren Standpunkt aus von ſelbſt alles ganz anders erſcheinen würde. Es habe ja der Fremdling eben darauf hingedeutet durch die Aeußerung, daß, wenn er nur wirklich zu der höchſten Idee gelangt wäre, gleichviel auf welchem Weg, er ſchon von ſelbſt nicht müßig bleiben, ſondern verſuchen würde dieſe Idee auf alle Weiſe anzuwenden und zu entwickeln. Auch ſeyen ja wohl alle Anweſenden überzeugt, daß der Unterſchied zwiſchen Hrn. Jacobi und ihnen nicht, wie dieſer behaupte, bloß darauf beruhe, daß er *daſſelbe* — im Nichtwiſſen beſitze, was ſie im Wiſſen, ſondern darauf, daß es wirklich zwei ganz *verſchiedene Ideen* ſeyen, wovon beide reden, oder vielmehr das eine die wirkliche Idee ſelber, das andere die Nichtidee. Könnte er nun, auch auf ungewöhnlichem Wege, zu der wirklichen Idee gelangen, ſo wäre ihm geholfen; man ſey ihm daher ſchuldig, ihn vielmehr aufzufordern als abzuhalten, daß er ſein Wort wegen des Salto mortale einmal in Erfüllung bringe".

Dieſe Gründe überzeugten wenigſtens ſehr viele, und die Sache erhielt alſo ihren freien Lauf. Seit der erſten Aufforderung des Pſychologen war in dem vermeinten Philoſophen von Profeſſion ein merkwürdiger Streit wahrzunehmen; die Vorſtellung von der Gefahr des tödtlichen Sprungs, und die Neigung, einen Platz unter den wiſſenſchaftlichen Philoſophen einzunehmen, kämpften ſichtbar miteinander. Endlich behielt, unterſtützt von den Aufforderungen mehrerer Philoſophen, die letzte den Sieg.

Er ſchickte ſich wirklich zu dem halsbrechenden Sprung an, indem er ſich erſt von dem vermeinten Graben weiter entfernte, um, wie er ſagte, einen rechten Anlauf zu nehmen; hienächſt nahm er von allen jenſeitigen Freunden rührenden Abſchied, und nachdem er alle Anſtalten getroffen hatte, die ein vorſichtiger Mann vor weiten und gefährlichen Reiſen zu machen pflegt, band er ſich ſelbſt die Augen mit einem Tuche zu. Alsdann murmelte er noch verſchiedene unverſtändliche Reden her, worin man nichts unterſcheiden konnte, als daß viel von Dieſſeits und Jenſeits, Naturalismus und Theismus vorkam; endlich ſchloß er mit den Worten: „Wer erlöst mich von dieſer Gewalt der Natur! Es ſey gewagt. Ich empfehle mich dem Himmel und unſrer Dame!“ Jetzt ſah man, wie er Arme und Beine in eine gewaltige, aber ziemlich undeutliche Bewegung ſetzte, wodurch es geſchah, daß er zuletzt einen, jedoch mäßigen Sprung gerade in die Höhe machte.

„Gottlob! ſagte er gleich hierauf mit dem Seufzer eines ſolchen, der die ſchwerſte Arbeit beſtanden, ich fühle wieder Boden unter meinen Füßen, und es iſt mir nichts verletzt. Kommt, meine Freunde, umarmt mich; wünſcht mir Glück zu dem vollbrachten Werk; wohlbehalten bin ich angelangt im gelobten Lande der Philoſophie, in das ich bis jetzt nur von ferne, wie ein Moſe, blicken durfte“. Indem er die letzten Worte ſprach, nahm er ſich auch ſchon die Binde von den Augen.

Aber wie groß war ſein Erſtaunen, als er nach einigem Umherſehen aus allen Umſtänden abnehmen mußte, daß er ſich noch immer

[1] „Unter der wahrſcheinlich die Vernunft gemeint war“. Zuſ. d. Handexemplars.

auf dem alten Fleck befinde; als der böſe Graben noch vor ihm lag, und er vielleicht nicht um einen Fuß breit vom Platze gekommen war.

Der größte Theil der Philoſophen war verdrießlich, dem Pſychologen nachgegeben zu haben, deſſen Prognoſe, wie es in ſolchen Fällen gar oft geſchieht, ſo ganz fehlgeſchlagen hatte. Das Traurigſte war, daß er wirklich noch den breiten Graben vor ſich ſah; denn nachdem dieſe Einbildung ſogar der anderen, den Sprung vollbracht zu haben, nicht gewichen war, konnte man leicht ſchließen, daß ſie einen tieferen, ja einen wohl kaum aufzuhebenden Grund haben müſſe. Inzwiſchen fiel die Lächerlichkeit des Verſuchs doch mit auf die Philoſophie ſelbſt, indem die meiſten der anweſenden Zuſchauer, die alles Philoſoph nennen, was ſich mit Philoſophie, gleichviel ob gut oder ſchlecht, glücklich oder unglücklich, beſchäftiget, keinen Unterſchied machten, und nicht verſäumt hatten ſich über das Experiment ſo gut als möglich zu beluſtigen.

Und allerdings war es ſchwer, ſich deſſen zu erwehren, indem Hr. Jacobi eine ganz eigne Art, man könnte ſagen, ein wahres Talent hatte, mit vielen ſtarken und ſcheinbaren Bewegungen nicht von der Stelle zu kommen. Einer brauchte ſogar das gemeine Gleichniß, er habe ſeine Philoſophie ſo abgerichtet, wie man oft Prachtpferde dreſſirt ſehe, die galoppiren, ohne daß ſie wahrhaft oder doch merklich vom Platz kommen [1].

Die Philoſophen ſahen jetzt wohl ein, daß ſie, um ferneres Skandal zu vermeiden, ſich entſchließen müßten, ihm klaren Wein einzuſchenken, und ſelbſt den letzten Vorfall benutzen, um ihn von dem Eigenſinn abzubringen, ſchlechterdings Philoſoph von Profeſſion zu ſeyn. Nach einiger Berathung darüber nahm alſo der Aelteſte von allen das Wort, und ſprach zu ihm, wie folgt:

„Nach allem, was vorgefallen iſt, ſcheint guter Rath Ihnen nützlicher als Belehrung, Widerlegung oder irgend etwas anderes, das

[1] Vermuthlich ſchwebte bei dieſer allegoriſchen Viſion dem Träumenden ein Fragment von Fr. Schlegel vor, das ſo lautet: „Der geprieſene Salto mortale der Philoſophen iſt oft nur ein blinder Lärm. Sie nehmen in Gedanken einen ſchrecklichen Anlauf, ſieht man aber nur etwas genau zu, ſo ſitzen ſie immer noch auf dem alten Fleck. Es iſt Don Quixotes Luſtreiſe auf dem hölzernen Pferd". S. Charakteriſtiken und Kritiken. Erſter Theil, S. 233.

der Gelehrte vom Gelehrten erwarten kann. Nehmen Sie ihn denn freundlich und wohlwollend auf, wie er gegeben wird".

„Einzelne Beſchreibungen, die ſich in Ihren früheren Reden und Schriften finden, mußten eine Zeitlang glauben machen, daß Sie wirklich einmal hier oben geweſen ſeyen. Es zeigte ſich im Hintergrund eine große Anſicht, nicht nur wie ſie von dieſem Standpunkte gewöhnlich genoſſen wird, ſondern eine größere, wie ſie nur denen zu Theil wird, welche dieſe Höhe benutzen, nur ſich noch höher zu erſchwingen, und mit Adlerſchwingen ihres Seherflugs die fernſten Gipfel überſteigen. Inzwiſchen war dieſe Anſicht immer ziemlich duftig und luftig gehalten, ſo daß nicht leicht etwas Beſtimmtes zu erkennen war; bisweilen erleuchtete ein ſchräg durchfahrender Blitz magiſch für einen Augenblick die Maſſe. Im Verfolg mußte man bemerken, daß jene Anſicht nie Vorgrund werden wollte — beſtändig nur Hintergrund blieb. Zugleich fanden ſich dieſe Beſchreibungen oft nicht in Uebereinſtimmung mit dem, was Sie bei kälterem Blut entweder von den nämlichen oder von andern damit in Verbindung ſtehenden Gegenſtänden erzählten. Man konnte dieſe Widerſprüche bei Ihnen nicht wie bei ſolchen Meiſtern betrachten, die wirklich nur ins Ganze und Große denken, da man Sie mit peinlicher Sorgfalt gerade auf das Einzelne achten ſah, das Sie durch Einſchränkungen und Beſtimmungen haltbar zu machen ſuchten.

„Auffallend war es, daß Sie die nämliche Anſicht, nur von einer etwas andern Seite genommen, nicht wieder erkennen wollten. Denn es iſt natürlich, daß das bloß hiſtoriſch Ueberlieferte ſich nicht verändern kann, indeß der, welcher eine Sache in der Natur geſehen hat, wohl begreift, wie ſie von verſchiedenen Seiten doch immer als dieſelbe erſcheinen kann.

„Dieſe Beobachtungen ſchienen kaum eine Erklärung zuzulaſſen, als die Vermuthung, daß Ihnen die Bruchſtücke jener großen Anſicht von andern mitgetheilt worden, die ſich hier oben oder in noch höheren Regionen wirklich umgeſehen hatten. Durch eine gefühlvolle glühende Imagination ſuchten Sie dieſe Bruchſtücke innerlich zu beleben; aber das Beſte, was entſtand, war doch nie wie aus eigner unmittelbarer

Anſchauung; gewöhnlich ging es damit ins Unausſprechliche, und deutete mehr das lebhafte Verlangen und Beſtreben des Gefühls an, es dennoch herauszubringen, als die ſichere, durch die Anſicht des wirklichen Gegenſtandes geleitete und belebte Darſtellung. Auch fehlte der weite, nach allen Seiten gleichförmig ſich erſtreckende Zuſammenhang, beſonders aber der perſpectiviſche Mittelpunkt, durch welchen jene Bruchſtücke erſt ein Ganzes werden konnten. Anſtatt den letzten Gründen dieſes Zuſammenhangs, wenn nicht in der Natur, doch wenigſtens innerlich nachzugehen, begnügten Sie ſich, ſo zu reden, mit einem bloßen Detailhandel von Ideen und Anſichten, womit Sie zwar gegen anderes, dem ebenfalls die Tiefe des Zuſammenhangs fehlte, aber nicht gegen ſolches, das wirklich aus ihm hervorgekommen war, Concurrenz halten konnten.

„Dieſes ganze Verhältniß gab Ihrer Darſtellungsart etwas, daß ich ſo ſage, widernatürlich Gereiztes, beſonders aber einen Ton von nicht überall genug verſteckter Aergerlichkeit über ſolche Meiſter, die in ihren Darſtellungen kunſtgemäßer, ausführlicher und beſtimmter zu Werk gingen. Da jedes Handwerk ſein Verfahren, ſeine Handgriffe, ſeine Vortheile hat, ſo ſcheinen Sie im Gegentheil alles, was Form und Methode in der Philoſophie iſt, gering zu achten, ja Sie verſuchten die philoſophiſche Kunſt der Conſtruktion eines wiſſenſchaftlichen Ganzen durch Vergleichung mit geringen Dingen ins Lächerliche zu ziehen. Dadurch mußten Sie viele ernſthafte und meiſtermäßige Männer ſich abgeneigt machen, wie denn erſt einer von dieſen, da Sie ſich für einen Philoſophen von Profeſſion erklärten, die Anmerkung machte, Sie mögen es wohl auf die Art ſeyn, wie viele, die ſich Maurer nennen, Maurer ſeyen.

„Noch auffallender verrieth ſich dieſe Reizbarkeit bei polemiſchen Veranlaſſungen. Es iſt eine bekannte Beobachtung, daß einer, der vorgibt, z. B. in Amerika geweſen zu ſeyn, und dieſen Welttheil doch nie geſehen hat, wenn ihm mit beſtimmten, aufs Einzelne gehenden, und eigne Kenntniß anzeigenden Fragen zugeſetzt wird, ſogleich durch den ärgerlichen Ton ſich verräth, mit dem er die Fragen aufnimmt.

Sie wußten zwar Fragen der Art meiſt auf geſchickte Art auszuweichen, indem Sie ſich bei keiner Sache lang aufhielten, und nicht leicht Rede ſtanden; indeß konnte man Ihnen über wiſſenſchaftliche, ins Genaue der Begriffe gehende Einwürfe immer einen gewiſſen ungeduldigen Verdruß anmerken. Sie verlangten nicht bloß für göttliche Dinge, ſondern auch für ſich und Ihre philoſophiſchen Behauptungen — wahren Glauben.

„Aber ſelbſt von dem, wogegen Sie ſich feindlich geſtellt, ſcheinen Sie die eigentliche Tiefe nicht immer erreicht zu haben, und in Anſehung mehrerer Syſteme zeigen Sie eine Unſchuld, die liebenswürdig heißen könnte, wenn ſie nicht mit ſo vielen Anſprüchen verbunden wäre. Vom Pantheismus z. B. kannten Sie offenbar nur jene weibiſche, weichliche Art, die auf einer bloßen gegenſeitigen Hinneigung der Dinge zueinander beruht; zu dem eigentlich ſchrecklichen, dem, in welchem ein Subjekt iſt, haben ſich Ihre zahmen Begriffe nicht erſchwungen. Vor der Natur befällt Sie ein dunkles Grauſen, deſſen Gründe Sie nicht kennen; denn ſchwerlich haben Sie die eigentlichen Schrecken der Natur je gefühlt. — Und wie ſollten Sie auch? Lieber als in die grauſe Tiefe hinabzuſteigen, ergingen Sie ſich oben in guter Geſellſchaft im Sonnenſchein, und ließen „den Unermeßlichen zu ſich ins Gras lagern“ [1].

„Der Affekt des Philoſophen, ſagt Platon, iſt das Erſtaunen [2]. Aber Sie und Ihre Philoſophie haben theils in Anſehung der Gegenſtände der Bewunderung immer ein weites Gewiſſen gezeigt, faſt dem der Phariſäer ähnlich, die Fliegen ſeihen und Kameele verſchlucken; theils verfolgte Sie die ſonderbare, auf nichts gegründete Angſt, daß durch Wiſſenſchaft und Einſicht das Bewunderungswürdige verſchwinde, welches doch nichts weniger als ächt Platoniſch (S. 199) iſt. Denn wenn das Erſtaunen die Leidenſchaft des Philoſophen iſt, ſo würde er das Philoſophiren wohl unterlaſſen, wenn es den Gegenſtand dieſer Leidenſchaft zerſtörte. Affekt des Philoſophen kann das Erſtaunen doch

[1] Woldemar. Zweiter Theil, S. 20.

[2] *Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν. οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἡ αὕτη.* Theaet. p. 76 ed. Bip. [p. 155 D.]

nur insofern heißen, als er leidenschaftlich sucht, das letzte absolut-Erstaunenswerthe zu finden, bei welchem die Wissenschaft aufhört, und das von Ihnen offenbar nicht verstandene Nichtwissen anfängt [1].

„Hieran schließt sich Ihre von allen ernsten Wissenschaften öffentlich geäußerte Meinung, die Sie allein schon, zwar zum Gott aller Halbwisser und andrer Personen, die ohne große Gelehrsamkeit gern die Gelehrten spielen möchten, aber wahrlich nicht zum Genossen ernstlicher, wissenschaftlich-forschender Philosophen machen konnte. Nach der geistreichsten Ihrer Vergleichungen sind alle Wissenschaften nur eine Art des Nürrenberger Grillenspiels, sie ekeln uns bloß darum nicht an, weil wir noch nicht alle ihre möglichen Wendungen kennen. Wüßten wir sie einmal ganz, sie würden uns unausstehlich seyn [2].

„Unstreitig haben Sie, um sich Ihren Geschmack an den Wissenschaften nicht zu verderben, die Vorsorge gebraucht, keiner derselben je bis auf den Grund zu kommen, und lieber mit dem Rang eines allgemeinen Dilettanten sich begnügen als durch den eines wahren Gelehrten Ihre Liebe zu den Wissenschaften aufs Spiel setzen wollen.

„Das Mittel, den speciellen Mangel an Wissenschaft mit dem weiten Mantel einer allgemein-menschlichen Unwissenheit zu bedecken — die sogenannte Sokratische Unwissenheit kann unter diesen Umständen kaum die rechte Wirkung thun. Das einmal von Ihnen beleidigte Zeitalter nimmt dieses Wort nicht wie bei Sokrates für Ironie, sondern für baaren Ernst. Ohnehin wissen Sie, daß unser Zeitalter für feine Ironie wenig Sinn hat, und wenn man sagt, die Jacobische Philosophie lehrt die Unwissenheit, antwortet es — ja freilich die Unwissenheit!

[1] Auch J. G. Hamann lehrte ein Nichtwissen, in anderem Sinn zwar als das obige, aber in völlig verschiedenem des Jacobischen. — Schon die Anmerkung S. 331 der Briefe über Spinoza, welcher der Verfasser nicht angemerkt zu haben scheint, daß sie seinen vermeinten Tiefsinn zurecht weisen sollte, muß den Leser auf die Frage bringen, wie Hr. Jacobi wohl überhaupt diesen großen Autor verstanden? — Ebenso der Begriff Offenbarung, von dem er alle reelle Erklärung bis jetzt vermieden. — Auch daß Vernunft von Vernehmen herkommt, ist ja eine Hamannsche Tradition. Wir haben oben gesehen, wie sie benutzt worden.

[2] Jacobi an Fichte, S. 24.

„Nehmen Sie dazu, daß alle Ihnen eigenthümlichen Grundbehauptungen, z. B. daß es keine natürliche Philoſophie des Uebernatürlichen geben könne (wofern ihr anders nicht mit dem philoſophiſchen Sinn, in dem ſie hier genommen wird, zu viel geliehen iſt), durch die That widerlegt ſind; bedenken Sie, wie vieler Kunſt, wie vieler Explicationen es bei Ihrem Philoſophiren von jeher bedurft, immer nur um die Krankheitsgeſchichte Ihres Geiſtes in ein noch höheres Licht zu ſetzen; wie wenig Freude, wie vielen Verdruß es Ihnen gebracht; wie Sie beſtändig zwiſchen Philoſophen und Nichtphiloſophen in der Klemme, bald dem Kopfe bald dem Herzen nach verkannt zu werden fürchteten; wie Sie in Anſehung der weſentlichen Begriffe Ihrer Anſicht, z. B. der Begriffe Vernunft, Verſtand, Offenbarung, Gefühl, Ahndung, Wiſſen, Nichtwiſſen u. ſ. w., theils in Widerſprüche gerathen ſind, theils in ſo langer Zeit es nicht einmal zu einer deutlichen Erklärung irgend eines derſelben zu bringen wußten; wie Sie die Philoſophie immer nur als Mittel gebrauchen wollten, und wie wenig Hoffnung ſeyn kann, daß Sie dieſelbe jetzt noch als Zweck begreifen; wie Sie nach Fr. Schlegel, Ihrem wahrhaften Seelſorger, offenbare Widerſprüche, Fehlſchlüſſe, Zweideutigkeiten durch genialiſchen Tiefſinn in einzelnen Stellen, durch die vortheilhafteſte Beleuchtung und ſogar durch Autoritäten vor Ihren eignen und fremden Augen verſtecken und beſchönigen mußten“ [1] — ach! daß Sie ſolchen ſtillen Warnungen gefolgt wären, wie jener allerfrüheſten Stimme Leſſings: „Worte, lieber Jacobi, Worte! die Grenze, die Sie ſetzen wollen, läßt ſich nicht beſtimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unſinn, der Blindheit freies offenes Feld“ [2] — überlegen Sie dieß alles, und noch dazu die Ereigniſſe des heutigen Tages, beſonders wie gleich zuerſt alle Ihre Argumente geradezu auf den Kopf geſtellt worden, ſodann den letzten Verſuch, deſſen Erfolg, da er für ſich klar genug iſt, ich nicht ausführlicher berühren will — nehmen Sie die Erfahrung hinzu, welche Jämmerliche Mittel angewendet werden müſſen, um ein einmal baufälliges wiſſen-

[1] Recenſion des Woldemar, S. 38.
[2] Briefe über Spinoza, S. 41.

ſchaftliches Anſehen zu erhalten, und wie ſie doch eben alle nur wenig helfen — bedenken, erwägen, betrachten und überlegen Sie dieß alles, und Sie werden den Rath, den wir Ihnen ertheilen, gewiß als den wohlmeinendſten erkennen".

„Sie betrachten den Standpunkt der Philoſophie als eine Art von feſten Platz, der mit einem für Sie unüberſchreitbaren Graben umgeben iſt. Sie wiſſen, uneingenommene Plätze werden Jungfrauen unter den Feſtungen genannt.

„Dieß nur, damit Sie mir nicht Unzuſammenhang der Bilder vorwerfen, indem ich Ihnen jetzt den wohlmeinenden Rath vortrage, wie er mit gemeinſamer Beiſtimmung der hier Anweſenden abgefaßt worden.

„So lautet dieſer Rath:

„Sieben Jahre diente Jacob um die geliebte Rahel, und dann noch ſieben, im Ganzen vierzehn Jahr', aber er bekam ſie doch gleich nach den erſten ſieben zum Weib, und däuchten ihm die ſieben, als wären's einzelne Tage, ſo lieb hatte er ſie. Jacobi dient um die Philoſophie ſiebenmal ſieben Jahre. Dieſe ganze Zeit hat er mit der untergeſchobenen, blödſichtigen Lea zubringen müſſen; Rahel hat ihm nichts gewährt, ein hartherziger Laban, den er den reinen Verſtand ſelber nennt, verſagt ſie ihm, wie er behauptet, aber der Tochter ſelbſt ſcheint es an Luſt zu fehlen, ſie merkt, daß die Liebe, mit der ſie geliebt wird, keine unbedingte Liebe iſt, daß er ihrer nur als Mittels begehrt, um ihm gewiſſe Lieblingsmeinungen wahrzumachen; ſonſt fand ſie längſt Mittel, ſich mit ihm dem unbiegſamen Vater zu entziehen, ja dieſem ſeine Götzen zu ſtehlen, und unters Stroh zu thun, wohin ſie gehören. Unſer Rath iſt, er ſchreibe der Undankbaren — den Scheidebrief können wir nicht ſagen, aber doch den Abſagebrief; er laſſe ſie im Frieden, damit ſie auch ihn laſſe und ſeinen Kopf nicht mit Fragen beläſtige, die ſeinen Verſtand ſo ſehr angreifen". —

„Das ſoll mich nicht viel koſten, antwortete der Angeredete ohne ſich zu bedenken, und meinetwegen kann man gleich mein neueſtes Werk von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung für den Abſagebrief anſehen". Wiſſenſchaftliche Philoſophie, fuhr er fort, gebe

es einmal keine; davon ſey er jetzt durch Erfahrung aufs neue überführt; auch ſey es mit allen entgegengeſetzten Behauptungen und den ſogenannten Widerlegungen durch die That doch nur lauter Wind, ebenſo wie mit dem Rühmen großer Anſichten, die man nur da oben erlangen könne. Alle Wiſſenſchaften treiben wirklich nur ein Spiel mit leeren Zahlen, rechnen Sätze aus immer nur zum Weiterrechnen, ohne einem wahren Facit, der Zahlenbedeutung, dem eigentlichen Wahren auch nur um ein Haarbreit näher zu kommen (S. 80). Gott müſſe er danken, daß er von allem menſchlichen Vermögen frühzeitig eine ſo gemäßigte Meinung erlangt. Wir Menſchen können nichts als — „außer uns Bewegungen und Zuſammenſetzungen von Bewegungen, dadurch (mechaniſch) Geſtalten — in uns aber nur ſich auf Wahrnehmungen durch den äußeren oder inneren Sinn beziehende Begriffe und Zuſammenſetzungen von Begriffen hervorbringen“ (S. 121); hierin, in der Theorie unſers Erkenntnißvermögens gebe er den franzöſiſchen Philoſophen, die auch zuletzt alles aus Senſation herleiten, alles auf Bewegung (innere oder äußere) zurückführen, mehr Recht als man denke, und darum erkenne er wie dieſe auch „nur zwei Wiſſenſchaften im eigentlichen Verſtande, Mathematik und allgemeine Logik“ (ebendaſ.). Dieſe ſchöne Theorie verhindere ihn jedoch nicht, berechtige ihn vielmehr, ja fordere ihn auf, unter den Philoſophen von Profeſſion einen Platz und zwar einen ſehr ausgezeichneten — als Polemiker einzunehmen“.

Alles war über dieſen neuen Einfall erſtaunt. Die meiſten Philoſophen gingen hinweg, weil ſie nach dieſer Rede nur abermalige Skandala beſorgten. Bereits fingen die Zuſchauer an ſich dareinzulegen, und einer derſelben rief: „Bedenken Sie denn nicht, daß der böſe breite Graben Ihnen immer den Uebergang wehren wird, Sie mögen nun als Freund oder Feind kommen?“

Das iſt wahr, antwortete er, daran hätte ich vorher denken ſollen, dann hätte jener Feind mich nicht auf dem eignen Boden zurückſchlagen können[1].

Es herrſchte wie gewöhnlich bei ſolcher plötzlich eintretenden Verlegenheit eine Zeitlang allgemeines Schweigen, bis eine Art von Schild-

[1] Dieſer Abſatz iſt im Handexemplar geſtrichen. A. d. H.

knappen, den der Polemiker bei ſich hatte, es unterbrach, und mit weiſen Mienen Folgendes eröffnete.

„Ich glaube einen recht zweckdienlichen Vorſchlag machen zu können. — Ich habe oft nachgedacht, wie die vielen überflüſſigen Exemplarien Ihrer ſämmtlichen Werke in größeren Nutzen zu ſetzen wären. Da Sie dieſen Ort als eine Art von Feſtung betrachten, die von einem breiten Graben umgeben wird, was könnte Sie verhindern, Ihre ſämmtlichen Schriften, beſonders die polemiſchen, als Mittel anzuſehen, den Graben zu füllen, und über ſie als eine Art von Faſchinen hinüberzuſchreiten? Nicht nur würden dieſe ſämmtlichen vortrefflichen Schriften dadurch ihre wahre höchſte Beſtimmung erreichen und ganz den Zweck, zu dem ſie geſchrieben worden, erfüllen, ſondern auch ihr Verleger würde Ihnen nicht geringen Dank für dieſe Verwendung wiſſen".

Ton und Geberde zeigten, daß es dem Schildknappen wahrhaft Ernſt war. Nach kurzem Beſinnen rief der Polemiker gegen die umſtehenden Zuſchauer: „Es gehen gleich Boten aus nach allen Seiten, meine Schriften, vornehmlich aber die Abhandlung Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, das Sendſchreiben an Fichte, in ſo viel Exemplarien als noch vorhanden ſind, hierher zu ſchaffen; vor allen jedoch empfehle ich mein Werk von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung zu dieſem Zweck; ich kenne die Tugenden dieſer Schrift; es iſt recht ein Schriftchen gemacht, um Gräben damit zu füllen".

Es gingen wirklich ſofort Boten nach allen Weltgegenden. Dem Polemiker wurde ganz wohl ums Herz, da er die Hauptſchwierigkeit ſo unerwartet, ſo ſchnell und ſo glücklich beſiegt ſah. Ganz vergnügt in ſeinen Gedanken fing er an, in Lobeserhebungen der Polemik auszubrechen und wahrhaft heroiſche Geſinnungen zu äußern.

„Was nicht widerſteht, beſteht auch nicht; jedes Widerſtehen aber iſt zugleich ein Angreifen. Was widerſtehend beſteht, ſchließet aus. Ausſchließend iſt jedes Leben, jedes individuelle Daſeyn, jedes Eigenthum; und für alles dieſes darf und ſoll man wider den Angreifenden feindlich ſtreiten, weil es ſeiner Natur nach nur ausſchließend und

kriegeriſch beſeſſen werden kann (S. 88.) — Wer dieſem großen Berufe des wiſſenſchaftlichen Krieges folgt, kann dadurch ebenſo wie durch das gemeine Waffenhandwerk zu den höchſten Ehren und Würden emporgelangen. Welchen unſterblichen Ruhm habe nicht ich allein ſchon auf dieſem Felde geerntet, welchen werde ich noch ernten, indem ich die Schwächen der jeweilig herrſchenden Syſteme aufdecke, vornehmlich aber, indem ich die, welche mit der Sprache nicht heraus wollen, zum öffentlichen Geſtändniß nöthige. Zu dieſer Operation kann niemand weder in gleichem Grade fähig noch in ſolchem Maß berechtigt ſeyn als ich, der im Grunde nicht nur Mit- ſondern Vor-Stifter aller neueren Philoſophie, der Kantiſchen, Fichteſchen, ja ſogar der atheiſtiſchen Alleinheitslehre geweſen iſt, und als Vor-Erfinder wohl am beſten wiſſen muß, ja weit beſſer wiſſen kann, was eine jede behauptet, als die Nach-Erfinder wiſſen können. So habe ich erſt heute an jenem anmaßlichen Vertheidiger des Naturalismus eine Probe gemacht, der auch reden wollte von Gott und göttlichen Dingen, indem ich ihn endlich gezwungen mit der Farbe herauszugehen, daß um jedermann deutlich ſieht, er lehre einen naturaliſtiſchen Gott, ja er ſuche, was allerdings unglaublich ſeyn würde, wenn er es nicht ſelbſt geoffenbart hätte, den Theismus durch den Atheismus zu begründen, ja jenen aus dieſem herzuleiten.

Ich geſtehe zu meiner Beſchämung, daß, obſchon auf dem Wege, mich gleichfalls tiefer ins Innere, nach einem friſchgrünen Walde zurückzuziehen, in deſſen Schatten die andern wandelten, dieſes dünkelhafte Gerede doch im Stande war mich zum Umkehren zu bewegen; zugleich war es ſonderbar, daß ich alles zuletzt Vorgegangene vergeſſen zu haben ſchien, und mit Hrn. Jacobi redete, als könnte von ihm noch überall die Rede ſeyn; wenn man dieß anders nicht daraus erklären will, daß die Seele inſtinktartig, weil die Viſion ſich ihrem Ende näherte, wieder den Anfang ſuchte; dem ſey nun wie ihm wolle, genug, ich faßte zuletzt in folgender Anrede gleichſam die Moral der ganzen Fabel zuſammen.

„Großen Denkern auch als Gegner gegenüber zu ſtehen, iſt Luſt. Wohl iſt Polemik eine herrliche Sache; ſchon das Wort iſt ſtolz, und erinnert, daß, wie um die Angelegenheiten der Völker, ſo um die höchſten

Angelegenheiten der inneren Menſchheit Krieg geführt werden müſſe. Möge ſie uns der Himmel erhalten, und wer eine tüchtige Anſicht aufzuſtellen hat, ſoll ſie ſich ja zuerſt erbitten. Iſt ſeine Idee wahr, ſo wird jeder überwundene Einwurf zu einem neuen Stoff, in dem er den Grundgedanken verändert ausprägt, und der gewaltigſte Widerſtand dient nur zu ihrer höheren Entwicklung. Aber was ſoll ihm eine Polemik helfen, wo er auf jeden Ausfall antworten muß: es iſt nicht wahr, wo, um ein Gleichniß von Ihnen zu brauchen, die Klinge des Gegners erſt die ſeinige ſucht, aber ſie nicht findet, und in die leere Luft ſticht?

„Zur Polemik gehört, daß der, gegen den ſie gerichtet iſt, wirklich angegriffen ſey. Aber Sie z. B. legen alles darauf an, den Angriff vielmehr zu vermeiden, als ihn wirklich zu führen. Sie begnügen ſich mit dem Tumult davon, mit der Erregung einer unermeßlichen Staubwolke, worin Ihnen der Gegner gänzlich verſchwindet — dann gehen Sie davon, und nennen das einen Angriff, wo Sie den Gegenpart nicht einmal gefunden haben.

„Wie kommt es, daß Sie ſo große Freude daran finden, Ihren Gegner dumm zu machen, und daß dieß immer Ihr Erſtes iſt? Ein Anführer zaghafter Soldaten kann Urſache haben, ihnen den Feind ſchwach an Zahl, noch ſchwächer an moraliſcher Kraft vorzuſtellen. Da Sie das Nämliche thun, ſo müßten Sie fürchten, Ihre Gründe könnten Reißaus nehmen, wenn Sie die wahre Stärke des Gegners gewahr würden; da aber bei Ihnen von Gründen ſelten die Rede iſt, und Sie Ihre Kriege meiſt perſönlich ausmachen, ſo können Sie damit nur ſich ſelbſt Muth einzuſprechen ſuchen. Der für Wahrheit ſtreitende Kämpfer ſucht ſeinen Gegner vielmehr ſtark zu machen, ihm noch Gründe zu leihen, wenn er keine hat[1], da es bei wiſſenſchaftlichen Proceſſen nicht, wie bei

[1] Wie ſehr ſich die Zeiten in Anſehung des Hrn. Verfaſſers und damit ſeine Grundſätze geändert haben, mag aus folgender Stelle beurtheilt werden. „Bei mir kam es darauf an, nicht die entgegengeſetzte Behauptung ungereimt, ſondern ſie vernünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, ſeine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergeſtalt in die Denkungsart des Irrenden verſetzen können, daß ich ihm nachzuirren und mit ſeiner Ueberzeugung zu ſympathiſiren im Stande war. Ehe ich es dahin brachte, konnte

bürgerlichen, nur darauf ankommt, daß ſie gewonnen werden, gleichviel durch welche Künſte, ſondern daß ſie mit Recht und Wahrheit gewonnen ſeyen, indem ſonſt eigentlich nichts entſchieden iſt. Ehrenvoll iſt es, wirkliche Irrthümer zu widerlegen, um ſo ehrenvoller, je geiſtreicher ſie ſind, je ſcheinbarer vorgetragen. Aber Unſinn bekämpfen bringt wahrlich nicht Ehre.

„Daß es Ihnen von jeher ſo leicht geworden, die Grundſätze des Gegners in Galimathias zu verwandeln, hätte Sie eher abhalten als antreiben ſollen. Alles zu Leichte iſt an ſich verdächtig. Wenn Sie z. B. ſagen, das Identitätsſyſtem lehre die Einerleiheit von Vernunft und Unvernunft, Gutem und Böſem, ſo haben Sie dazu nicht einmal ſo viel Grund, als man nach Ihrem einmal geäußerten Vereinigungsprojekt von Vernunft und Verſtand (oben Seite 80, Anmerkung 2) ſagen könnte, nach Ihnen beſtehe der Glaube des geſunden und ungetheilten Menſchen in der Verbindung vom Gott-Leugnen und ſich-ſelbſt-zum-Gott-Machen. Glauben Sie, ich würde mir mit einer ſolchen Verdrehung Genüge thun? Da Ihre Imagination, auch wo ſie frei wirkt, eine unverkennbare Inclination zum Widrigen und Häßlichen zeigt[1], ſo mußten Sie bei einiger künſtleriſcher Aufmerkſamkeit dieſem Hang vielmehr entgegenwirken und die Leichtigkeit, Ihren Gegner ins Abſcheuliche zu malen, nicht als Beweis von Kraft, ſondern eher vom Gegentheil anſehen.

ich mich nicht überreden, den Mann, mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, wie billig, lieber Verdacht auf mich ſelbſt, argwohnte Blödſinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tiefern Verſtand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von dieſer Weiſe abgegangen, und hoffe, ſie bis an mein Lebensende zu behalten". David Hume, S. 77. 78. Wenn man auch dieſe Stelle zum Theil als eine von den Captationibus benevolentiae anzuſehen geneigt wäre, von denen die Schriften des Verfaſſers wimmeln, ſo ſieht man doch, er wußte und erkannte damals noch die Grundſätze. Wird nicht nach Durchleſung gegenwärtiger Schrift jeder ausrufen: „Wie gut, wenn er dieſe Grundſätze auch gegenüber von der Philoſophie unſerer Zeiten befolgt hätte, eher Blödſinn auf ſeiner Seite zu vermuthen, als dem Gegner offenbaren Unſinn zuzuſchreiben". Aber die hier geäußerte Hoffnung iſt leider ſo wenig wie manche andere in Erfüllung gegangen.

[1] Fr. Schlegels Recenſion des Woldemar, passim.

„Thörichte Einbildung, in dem freien Reiche der Geiſter etwas unterdrücken zu können! Könnt ihr denn irgend einem Naturgegenſtande Eigenſchaften oder Wirkungen aufdringen, die er nicht hat? Wißt, der Menſch iſt auch eine Objektivität, und zwar eine ganz andere als ein Stein oder eine Pflanze, er hat das Recht, daß man ſich Mühe gebe ihn kennen zu lernen, wenn man die Freude genießen will über ihn zu reden!

„Tyrannenfeind, wie Sie ſind (S. 190), möchten Sie gern ſelbſt in der Literatur einen kleinen Nero ſpielen, zu Boden treten, was in Ihren Kopf nicht hineingeht; aber Sie bedenken nicht, daß es in Ihrer Macht ſtehen müßte, auch wie jener Wollüſtling, der mit den Worten im Munde umkam: qualis artifex pereo! dem Löwen erſt Klauen und Zähne ausbrechen zu laſſen. Statt deſſen verſuchen Sie den Gegnern Folgerungen und Reſultate, die Sie nach Willkür aus ihren Vorderſätzen gezogen haben (um von gänzlich erdichteten nicht zu reden), als von ihnen wirklich behauptete Sätze „ohne Weiteres“ zuzuſchreiben. Könnte es aber je erlaubt ſeyn, ein Syſtem durch aus ihm gezogene Conſequenzen erdrücken zu wollen, ſo müßten ſie wenigſtens nur mit der größten Gewiſſenhaftigkeit gezogen und jederzeit nur als ſolche angegeben ſeyn. Aber ſie dem Gegner geradezu in den Mund legen, ſie anführen als ausgemachte, anerkannte Grundſätze ſeines Syſtems, das iſt eine unwürdige, eine ſchändliche Art zu ſtreiten.

Hängt dieſe Immoralität Ihrer Polemik[1] nicht offenbar zuſammen mit jener feinen, aber nur um ſo verderblicheren Immoralität, welche ein früherer Beurtheiler als den inwohnenden Geiſt Ihrer darſtellenden Werke angibt?[2] Ich geſtehe, daß mich das Gefühl derſelben

[1] Dieſen Begriff von unſittlicher Polemik hat Leſſing meiſterhaft erklärt in einer einſt auch von Hrn. Jacobi angeführten Stelle. Stehe ſie denn auch hier! „Einen ſolchen ungeſitteten Gegner mögt Ihr an mir finden; aber ſicherlich keinen unſittlichen. Dieſer Unterſchied zwiſchen ungeſittet und unſittlich, der ſehr wichtig iſt, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das Nämliche bedeuten müßten, ſoll ewig unter uns bleiben. Nur Eure unſittliche Art zu diſputiren will ich in ein möglichſtes Licht zu ſetzen ſuchen, und ſollte es auch nicht anders auf die ungeſittetſte Weiſe geſchehen können“. Leſſings nothgedrungener Beiträge zweiter Theil, S. 15.

[2] Fr. Schlegels Rec. des Woldemar S. 39 ff.

bei Ihren wiſſenſchaftlichen Werken nicht weniger oft genug angewandelt hat.

„Genießen wollen, ohne zu arbeiten, das iſt ein uralter Wunſch, der in der menſchlichen Natur immer wieder aufkommt, wenn er nicht beſtändig bekämpft wird. Es wäre angenehm, den Ruhm eines großen Helden zu genießen, wenn es nicht der Anſtrengung, der vielfachen Verleugnung und Herrſchaft über ſich ſelbſt bedürfte — wenn man zugleich alles andere genießen könnte. Es wäre erwünſcht, Philoſoph im vollkommenſten Sinne zu ſeyn, wenn man nur nicht zugleich es dem Charakter nach ſeyn, als wahrer Philoſoph auch leben müßte, wenn man ohne Arbeit, ohne ernſtes Studium, ohne Verſagungen — wenn man gleichſam im Schlaf dazu gelangen könnte. Es iſt der alte Gedanke des geſegneten Schlaraffenlandes, wo der Spieß am Feuer ſich ſelber mit Vögeln beſteckt, ſelber ſich dreht, und der Menſch bei allem, was zu ſeinem Genuß entſteht, das bloße Zuſehen hat. —

„Ernſtere Zeiten ſind gekommen. Anſtrengung wird gefordert, nicht bloß um etwas zu erobern, ſondern um es auch nur zu behaupten. Seelenſchwelgerei, die ſich als reinſte Göttlichkeit, geiſtiger Müßiggang, der ſich als Streben nach dem Unendlichen, Geſetzloſigkeit im Denken, die ſich als Genialität angeſehen hat, enden nothwendig in allgemeiner Ermattung. Der Weichling, der lieber alles von einem günſtigen Geſchick erbetteln als erkämpfen, lieber erfühlen als erkennen, lieber empfangen als nehmen wollte, iſt auch für offene, kräftige Polemik zu abgeſpannt. Eindringen, von innen heraus pulveriſiren kann er nicht; auch weiß er ſonſt nichts, als daß ihm die Zeit und ihr Streben, oder dieſer und jener ungelegen iſt. Dieſes blinde Gefühl von Unbehaglichkeit treibt ihn an, der Beſchwerlichen wo möglich auf dem kürzeſten Wege, ohne Unterſuchung, ohne eigentlichen Kampf los zu werden. Dieß glaubt er zu erreichen, wenn er ihnen Lehren und Meinungen zuſchreibt, die jedes ſittliche Gefühl empören, gleichviel ob ſie dieſe Meinungen haben oder nicht. Wenn ſie nur hinuntergeſtoßen ſind von dem Platz, worauf er zu ſtehen meint, nicht auch reden, wovon er, und dadurch ihn in ſeinen ſanften Träumen ſtören.

„So haben Sie es mit mir verſucht. — Die Zweideutigkeit Ihres philoſophiſchen Charakters in der ſonderbaren Mitte zwiſchen Theismus und Atheismus, die offenbare Meinung, Philoſophie müſſe ſich zu Ihren Zwecken bequemen, und könne eigenliebig als Mittel zu Befriedigung dieſer oder jener Wünſche gebraucht werden; die Art, jeder wiſſenſchaftlichen Ausſage mit zweifelhaften, wankenden Worten auszuweichen, der beſtändige Rückzug an einen der Wiſſenſchaft, wie Sie ſelbſt ſagen, unzugänglichen Ort — dieß alles, jedes für ſich und zuſammen, vereint mit manchen ſchimmernden Eigenſchaften, konnte Ihnen Anſprüche auf den Namen eines modernen Sophiſten im großen Styl — im Styl der Protagoraſſe u. a. — geben. Wie Sie es jetzt angefangen haben, wird dieſer Name wirklich zu gut; — Sykophant iſt der einzige, den ſolche Handlungsweiſe erwirbt".

Auffallend war es mir, wie während dieſer Rede auch Hr. Jacobi allmählich zum beſonneneren Zuſtand überzugehen ſchien, welches ſchon daraus zu ſchließen war, daß er anfing Kälte zu ſpüren, und den ſeit der Wallfahrt zu den großen Autoren abgelegten philoſophiſchen Mantel umwarf. Als ich die Rede geſprochen hatte, wiederholte er ſich alles in Gedanken, und brach in die Worte aus: „O ihr ſämmtliche Verſtändige, deßgleichen ihr Vernünftige; ihr große Autoren und ihr Fromme; ihr Naturphiloſophen und ihr andere Weltweiſe von Profeſſion! Ihr habt heute den Werth meines ganzen Daſeyns in Ziffern auseinandergelegt, wovon die Summe kaum den Werth des kleinſten Bruchs von jenem Ganzen erreicht, wofür ich mich bisher der Welt gegeben, und wofür ich zum Theil wirklich gehalten worden bin. — Das einzige Glück iſt, daß ihr nie zuſammenkommt, und daß, weil jeder nur in ſeinem Theile mich leicht findet, aber deſto eher mir ſpecifiſche Schwere in andern zutraut, die Meinung von meinem Gewicht im Ganzen und Allgemeinen immer dieſelbe bleibt; oder — wenn ihr auch, wie heute, zuſammentrefft, ſo iſt wenigſtens keiner, der alles zuſammenfaßte und die Summe der einzelnen Urtheile zöge". — Ich aber hatte gleich im Traum den Vorſatz gefaßt, dieſe Mühe auf mich zu nehmen, und alles, wovon ich Zeuge geweſen, aufzuſchreiben, weil ich das für die einzige Art erkannte, einen

ſo vielfältigen Mann, der ſich einer ſo großen Wirkung auf die Welt anmaßte, nach ſeinem wahren Gehalt darzuſtellen.

Als er in der Recapitulation an das Wort Sykophant kam, zog er aus ſeinem philoſophiſchen Mantel ſchnell zwei Larven hervor; die erſte war ſo eingerichtet, daß, wenn er ſie vors Geſicht hielt, das ganze Publikum ſagen mußte: der ehrwürdige — die andere ſo, daß, ſobald er ſie anlegte, alle Tagblätter riefen: der edle Jacobi! Allein beide waren dermaßen zerbrochen und durchlöchert, daß ſie nirgends haften wollten; und wenn er ſie auch feſt ins Geſicht drückte, fielen ſie doch immer wieder ab. Wie er nun dieſes Greuels anſichtig wurde, und zugleich daß er ſtatt göttlicher Dinge ſehr ungöttliche Abſichten geoffenbart hatte, brach er in laute Verwünſchungen gegen mich aus, und behauptete, ich habe ſie ihm bei ſeinem erſten Anfall zerbrochen. Ich antwortete ihm: „Sie ſelbſt haben in der Hitze Ihres Anfalls auf die Larven nicht wie gewöhnlich geachtet, und ſich nun ſo bloß geſtellt! Hätte ich ſie aber auch zerbrochen, was wäre denn ſo großes Uebels daran? Glücklich wer keiner bedarf, und als ein Mann der Wahrheit und Aufrichtigkeit, mit bloßem Geſicht jedem herzhaft entgegenſtehen kann!“

Da er hiedurch aufs Neue an die Unrechtlichkeiten erinnert wurde, zu denen ihn ſeine Leidenſchaft verführt hatte, und die in der dieſer Schrift voranſtehenden Erklärung auseinandergeſetzt worden, ſo brach er in ein wahres Jammern aus, und klagte, wie er verkannt, und wie ſeine guten Abſichten gemißdeutet werden, ganz wie wir es von Perſonen zu ſehen gewohnt ſind, die ſich alles für erlaubt halten, keine Perſönlichkeit ſchonen, dann aber, wenn einmal ihre Werke offenbar und nicht einmal ganz nach Verdienſt gelohnt werden, außer ſich gerathen und Gott und der Welt das vermeinte Unrecht klagen.

Da ich nun von jeher kein Freund von Winſeln und ungeberdigem Klagen war, ſo wachte ich darüber auf, und vollzog auf der Stelle den im Traum gefaßten Vorſatz, das Einzige bedauernd, nicht früher ſo geträumt zu haben, um der ganzen Schrift dieſe Einkleidung geben zu können.

Aus der

Allgemeinen Zeitschrift

von Deutschen für Deutsche.

1813.

Vorrede zur Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche.

Die erste Eigenschaft einer guten Zeitschrift ist unstreitig, daß sie zeitgemäß, wenn auch nicht in jedem Verstande zeitgerecht sey. Es gibt Zeitschriften, die unter und hinter ihrer Zeit sind, und die Fortschritte derselben nur benutzen, um als träge, hemmende Last von ihr mit fortgeführt zu werden. Voraus vor ihrer Zeit zu seyn, kommt selbständigen Werken eher als einer Zeitschrift zu, obschon in einer solchen mancher Gedanke sich einzeln hervorwagen kann, zu dessen vollkommener Begründung und allseitiger Ausbildung die Mittel noch abgehen. Nur muß der leicht mögliche Mißbrauch vermieden werden, da es dem unzulänglichen Talent nicht schwer fällt, ungeprüfte Gedanken auf Gerathewohl wie Samenkörner auszustreuen, indeß es das Zeichen gediegenen Talents und des es allein zu Genie adelnden Charakters ist, einen einzigen Gedanken groß zu ziehen und zur wissenschaftlichen Vollkommenheit heranzubilden.

Im Allgemeinen könnte man sagen, die wahre Zeitschrift soll auf gleicher Höhe mit ihrer Zeit seyn; denn um dieses zu können, muß sie schon an sich dem Höchsten ihrer Zeit wirklich gleich und gegenüber stehen. Zeitschriften, die sich nur bemühen, von dem Schlechten der Zeit Vortheil zu ziehen und mit dem Strom der Erbärmlichkeit selber fortzuschwimmen, stehen der Wahrheit nach unter ihrer Zeit. Da sich indeß annehmen läßt, daß das Höchste und Beste jeder Zeit dem größeren Theile fremd ist, so muß insofern die wahre Zeitschrift über ihrer Zeit und vor ihr voraus seyn, aber ohne je die Beziehung zur Gegenwart

ganz aufgeben zu dürfen. Nach dieſer Anſicht wäre ſie als Vermittlerin der Zukunft mit der Gegenwart zu betrachten. Sie ſoll für das, was noch außer und vor der Zeit liegt, und was im Entſtehen ſich von ihr losgeſagt hat, die geſchichtlichen Vermittlungsglieder finden, durch welche es an die Zeit herangebracht oder in dieſe aufgenommen werden kann.

Dabei iſt indeß nöthig, die doppelte Seite der Zeitſchrift anzuerkennen, inwiefern ſie einerſeits auf die Zeit wirkt, andererſeits ſelbſt wieder ein Bild der Zeit ſeyn will.

Denkt ſie auf die Zeit überhaupt zu wirken, ſo muß ſie das wahrhaft und weſentlich Allgemeine derſelben ergreifen; nicht die Außenſeite, nicht dieſes oder jenes Beſondere, ſondern das Innere, das, was Herz und Geiſt der Zeit iſt. Und da ihre Abſicht nur auf eine geiſtige Wirkung gerichtet iſt, ſo wird ſie ſich ſelbſt derjenigen Angelegenheiten entſchlagen, in welchen eine rein geiſtige Entſcheidung nicht ſtattfindet. Die wiſſenſchaftliche, die religiöſe, die ſittliche, die künſtleriſche Bildung ihrer Zeit, dieſes werden die Cardinalpunkte ſeyn, die ſie ins Auge faßt, wie eben dieſe am Ende die verborgenen Triebräder der Geſchichte ſelbſt ſind.

Wirken auf die Zeit oder ſie fördern kann ſie auf zweierlei Art. Indem ſie ſelbſt Muſter und Beiſpiele des höheren und beſſeren Geiſtes in allen Fächern aufſtellt, den ſie allgemeiner machen möchte. Sodann indem ſie der Zeit zum Urtheil und Bewußtſeyn verhilft über das, was verworren, ungewiß, vieldeutig in ihr ſich bewegt. Denn gleichwie es für den einzelnen Menſchen nichts Unglücklicheres geben kann, als über die weſentlichſten Dinge kein Urtheil zu haben, ſo auch für eine ganze Zeit; und wie der einzelne Menſch ſich durch nichts mehr gefördert fühlt, als wenn ihm ein Urtheil über Gegenſtände zu Theil wird, denen er zuvor nicht beizukommen vermochte, ſo ebenfalls ein ganzes Geſchlecht. Wenn alſo eine Zeit auch, anarchiſch verwirrt, eine Weile jedem, der Frechheit genug hat, verſtattet ſich zum Richter und Urtheiler aufzuwerfen, ſo wird ſie doch bald der unberufenen Wortführer ſatt, und ſchmachtet nach der Erquickung eines reinen, ſcharfen und geſunden Urtheils, wodurch ſie erſt ſich ſelber wiedergegeben wird.

Inwiefern aber die Zeitſchrift auch wieder ein Bild ihrer ganzen Zeit, nicht eines beſondern Thuns, Treibens oder Denkens in derſelben ſeyn ſoll, wird es nicht fehlen, daß ſie Verſchiedenes aufzunehmen veranlaßt wird, das in ihr ſelber auch ſeinen Widerſpruch findet, und manches, das vielleicht nur den Werth hat, eine individuelle Sinnes- und Geiſtesart zu vergegenwärtigen. In dieſer Hinſicht darf ſie ſich nicht einſeitig halten, indem manches, das eben nicht kräftig genug iſt für ſich zu beſtehen, neben anderes gereiht, und als ein Bild der allgemeinen Fruchtbarkeit der Zeit, wohl mit geht und ſogar erfreulich ſeyn kann; wie man in älteren Zeitſchriften manchen Vers oder Gedanken findet, deſſen Aufbewahrung uns erfreut, wenn er auch keinen unbedingten oder nicht einmal großen Werth hat; und wie z. B. das ältere deutſche Muſeum aus der Zeit, da die vorzüglichſten Männer unſerer Nation daran Theil nahmen, für uns dadurch noch immer einen bleibenden Werth hat, daß es zeigt, was alles damals jene Männer beſchäftiget hat, und was ſie für wichtig gehalten, wenn das Erſte auch nicht immer Frucht getragen hat, und wenn wir vieles von dieſem nach dem Standpunkt unſerer Zeiten als weniger bedeutend, ja oft als geringfügig anſehen müſſen.

Eine Zeitſchrift von der Art, wie die hier ohngefähr beſchriebene, ſchien mir ein Forderniß unſerer Zeit, insbeſondere glaubte ich ſie dem Theil der Zeitgenoſſen, der ſich eines geiſtigen Wirkungsvermögens bewußt iſt, erwünſcht. Ich entſchloß mich zur Herausgabe einer ſolchen, nicht weil ich mich vor andern fähig glaubte dem Geſchäft vorzuſtehen, ſondern weil ich mich zufällig in der Lage fand, die ein ſolches Unternehmen begünſtiget.

Daß ich mich in der erſten Vorausſetzung nicht geirrt, bewährte ſich unter andern dadurch, daß Männer, welche Geiſt und Bedürfniß der Zeit wohl zu beurtheilen verſtehen, auf ein ähnliches Unternehmen zugleich mit mir gedacht hatten, ja mir in der Ausführung zuvorkamen. Ich meine hier beſonders das deutſche Muſeum von Fr. Schlegel, das nun ſchon ein ganzes Jahr hindurch ſo manchen ſchätzbaren Beitrag zur Literatur, Geſchichte und wiſſenſchaftlichen Kritik geliefert hat. Es

hing bei der Ankündigung des neuen deutſchen Muſeums nicht von mir ab, ein in vieler Hinſicht ähnliches Beginnen aufzugeben, was, wenn auch keiner andern Erwägungen, doch ſchon der ſeit Jahr und Tag gemachten Vorbereitungen wegen unmöglich war. Noch viel weniger aber kann es meine Abſicht ſeyn, einer andern Zeitſchrift in den Weg treten zu wollen. Ich glaube im Gegentheil, daß mehrere ähnliche recht wohl nebeneinander beſtehen, und jede ſchon der äußern Verhältniſſe und Umſtände wegen ihren eigenthümlichen Werth und Charakter behaupten kann.

Ich fürchte nicht, daß der Titel Anſtoß finde, der mir eben der Einfachheit wegen der anſpruchsloſeſte ſchien. Eine allgemeine habe ich dieſe Zeitſchrift genannt, nicht, um ihre Ausdehnung über alles Mögliche, ſondern im Gegentheil, um ihre Beſchränkung auf das wahrhaft und weſentlich Allgemeine der Zeit und der gegenwärtigen menſchlichen Bildung anzudeuten. Auch nicht, daß alles auf dieſe ſich Beziehende wirklich umfaßt werde, ſondern nur, daß es umfaßt werden kann, daß nichts ausgeſchloſſen iſt, was dieſelbe angeht, ſollte damit angezeigt werden.

Die Beſtimmung von Deutſchen für Deutſche iſt hinzugefügt worden, weil es vorzüglich das Weſen deutſcher Wiſſenſchaft, Kunſt und Bildung iſt, das durch dieſe Zeitſchrift ins Licht geſtellt, aus dem Verwirrenden und Verdunkelnden, wovon es umhüllt wird, hervorgehoben und ſo auch zu freierer Entwicklung angeregt werden ſoll.

Sollte hiernach der weiteſte Umfang der Gegenſtände gezogen werden, über die ſich dieſe periodiſche Schrift verbreiten kann, ſo würde er (ohne weitere Syſtematiſirung) ohngefähr ſo anzugeben ſeyn.

Philoſophie an ſich — beſonders aber in ihrer Beziehung auf das Leben und auf die höchſte Angelegenheit deſſelben, Religion; Naturwiſſenſchaften, inwiefern ihre Forſchungen auf den großen und allgemeinen Zuſammenhang gehen oder wenigſtens Ahndungen deſſelben erlauben; Erd- und Menſchenkunde; geſchichtliche Forſchungen und Darſtellungen im weiteſten Sinn, da ſie auch die Literatur alter und neuer Völker (zuvörderſt unſeres eignen) betreffen; Sprachkunde und Sprachforſchung bis zu den Urquellen (auch hier zuerſt der eignen); die

Werke der Kunſt aus allen Zeiten; die öffentlichen Anſtalten für allgemeine Bildung und Erhaltung des wiſſenſchaftlichen oder Kunſt-Geiſtes.

In Anſehung der Form wird die größte Freiheit gelaſſen. Selbſtändige Abhandlungen und beurtheilende Ueberſichten werden in den Hauptfächern abwechſeln. Ueberall wird man in dieſen erſt dahin arbeiten, den Leſer in den Geſichtspunkt zu ſtellen, aus dem er die geiſtigen Erſcheinungen unſerer Zeit zu betrachten hat. Denn die geſchichtliche Darſtellung und Anſicht leitet doch am Ende allein zum allgemeinen Verſtändniß.

Wenn nun auch in dem größten Theile, unſerer deutſchen Natur und dieſer ernſthaften Zeit gemäß, der Grundton des Ernſtes der herrſchende ſeyn wird, ſo iſt darum das poetiſch-Erheiternde und ſelbſt Humoriſtiſche nicht ausgeſchloſſen.

Beurtheilungen einzelner Werke, die irgend eine Seite des Zeitgeiſtes hervorſtechend in ſich darſtellen, werden, wenn auch ſeltener vorkommen, doch nicht ganz fehlen.

Bemerkenswerthe einzelne Mittheilungen werden in einer eignen Abtheilung unter der Aufſchrift: Correſpondenz, zuſammengeſtellt.

Wie nun in der inneren Einrichtung die mögliche Freiheit durchaus beabſichtiget worden, ſo auch in der äußeren. Die Erſcheinung der einzelnen Hefte iſt an keine Zeit gebunden, um nie in den Fall zu kommen, in der Auswahl weniger ſtreng zu ſeyn, damit die Erſcheinung im Gleichſchritt mit der Zeit bleibe.

Auch die Größe der einzelnen Hefte iſt unbeſtimmt, damit größere Abhandlungen unzerſtückelt abgedruckt werden können.

Dieſes iſts, was ich dem Leſer über Inhalt, Umfang und Form dieſes Unternehmens zum vorläufigen Verſtändniß zu ſagen hatte.

Ich widme dieſe Zeitſchrift dem geſammten deutſchen gelehrten Publikum; ſie iſt nicht meine Unternehmung, noch behalte ich mir ein beſonderes Recht an dieſelbe vor. Sie gehört gleicherweiſe allen, die etwas Tüchtiges, Kräftiges, in die Zeit Eingreifendes zu ſagen, mitzutheilen oder aufzuſtellen haben. Sie ſoll einen langgewünſchten Vereinigungspunkt der jetzt vielfach getrennten Geiſter und Beſtrebungen abgeben und gleichſam die Verhandlungen einer unſichtbaren, durch ganz Deutſchland

verbreiteten Akademie enthalten, zu der alle Männer gehören, in denen ſich Geiſt, Wiſſen und edleres Wollen vereinigen. Es muß ſich zeigen, ob denn wirklich die wiſſenſchaftliche Welt ſo in Parteiungen zerfallen iſt, daß ſich auch hier an nichts Gemeinſames mehr denken läßt, oder ob die Beſten in jeder Art des Wiſſens, Forſchens und Könnens den Werth einer Vereinigung einſehen, die ſie allein in den Stand ſetzt, dem Andrang des Schlechten zu widerſtehen, das nur durch Uneinigkeit emporkommt, und den Adel, die Würde und hohe Beſtimmung der deutſchen Wiſſenſchaft, Literatur und Kunſt im Großen und Ganzen zu behaupten.

München, den 2. des Januars 1813.

Eschenmayer an Schelling

über dessen Abhandlung

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Kirchheim, den 18. Okt. 1810.

Ich drückte Ihnen schon mündlich mein Verlangen aus, auch die freie Sphäre des Menschen von Ihnen umschrieben zu sehen. Denn ich hielt inzwischen Natur und Geschichte für zwei so geschiedene Dinge, daß, ob wir gleich in der menschlichen Individualität beide zusammentreffen sehen, mir doch ihr höherer Zusammenhang im Absoluten der Demonstration entrückt schien. Ihr Versuch über die Freiheit des Menschen war mir daher in jeder Hinsicht merkwürdig, da ich seine Schwierigkeiten nicht nur kannte, sondern auch das vergebliche Bemühen, die widerstreitenden Elemente zu vereinigen, schon öfters selbst fühlte. Auch jetzt noch, nachdem ich Ihre Abhandlung gelesen habe und Ihren Standpunkt mit dem meinigen zusammen halten konnte, scheinen mir theils die ehmals vorgebrachten Einwürfe noch nicht ganz entwaffnet, theils regen sich in mir neue Zweifel, theils finde ich mich veranlaßt, mich selbst aus alten Mißverständnissen herauszuarbeiten. Alles dieß lege ich Ihnen in diesem Briefe vor mit der Bitte, mein Irriges, Mißverstandenes, alle die alten Reminiscenzen, wo sie sich vorfinden sollten, wie auch den assertorischen Ton auf freundschaftliche Weise zu deuten.

Zuerst halte ich mich an das Princip Ihrer ganzen Deduktion. Sie sagen: Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben, und unterscheiden nachher diesen Grund von Gott, insofern er existirt. Ich behaupte dagegen: Wenn Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, so hört gerade dadurch der Grund auf Grund zu seyn und fällt mit der Existenz in Eins zusammen. In der Reihe der Naturdinge können wir zwar 1
Grund und Folge, Substanz und Accidenz u. s. w. unterscheiden, wir können einen ruhenden Körper von seiner Bewegung, ein Organ von seiner Funktion, oder auch einen Willensentschluß von seiner Aeußerung unterscheiden, aber für Gott ist dieser Unterschied ungültig, eben weil nach Ihrer Annahme Grund und Folge, Form und Wesen, Seyn und Werden in einen und denselben Punkt

2 zuſammenfallen. Allein nicht nur die Ausſchließung des Prädicats des Grundes
3 von Gott iſt es, was ich behaupte, ſondern die ganze logiſche Denkweiſe über-
haupt gibt keinen Maßſtab für Gott, und Er wird durch Anwendung unſerer
Stammbegriffe von Grund und Folge, Form und Weſen, Seyn und Werden
offenbar zu einem Verſtandesweſen herabgewürdigt, das in der eingebildeten
Sphäre, die wir Ihm anweiſen, keine andere Rolle übernehmen kann als unſer
Ich in der Seinigen. Gegen Ihre früheren Behauptungen erſcheint dieſe An-
nahme einen Schritt rückwärts gegangen. In den Jahrbüchern heißt es: Die
Vernunft hat nicht die Idee Gottes, ſondern ſie iſt dieſe Idee ſelbſt und nichts
außerdem. In dieſem Satze, in welchem die Vernunft der Idee Gottes gleich
geſetzt iſt, können die Stammbegriffe des Verſtandes von Grund und Folge
u. ſ. w. keine Anwendung mehr finden, weil die Einheit nicht die Allheit aus-
zumeſſen vermag, und die Vernunft als das univerſelle Organ nicht wieder rück-
wärts in den Verſtand als dem particulären Organ kann aufgenommen werden.
4 Der Gott, den Sie ſo ſtellen, iſt mir bloß ein particulärer Gott, wie unſer Ich,
und alle Conſtruktionen, die Sie von ihm ausgehen laſſen, die aber ſo geſtellt
ſind, als ob ſie ſeine eigenen wären, haben keine höhere Conſequenz als dieſe,
welche das menſchliche Ich in ſeinen eigenen Syſtemen hat. Wenn nämlich die
Idea in der Vernunft vom Willen befruchtet und vom Verſtande geboren wird,
ſo entſteht das ſchaffende Wort, das ſich in der Natur oder Sinnenwelt manifeſtirt.
5 Dieß iſt die Geſchichte des innern geiſtigen Proceſſes, welcher dem Ich auf
ſeinem armſeligen Erdſphäroid eigenthümlich zugehört, und, wie mir ſcheint,
Ihnen für Gott zum Schöpfungsproceſſe geworden iſt. Die Uebertragung unſerer
Stammbegriffe und des durch ſie geſetzten geiſtigen Proceſſes iſt nicht einmal
anwendbar auf andere Planeten- oder Sonnenbewohner, geſchweige dann auf
Gott. Denn offenbar iſt den Sonnenbewohnern für Natur und Geſchichte eine
Einheit höherer Ordnung aufgegangen als uns, indem unſer Planetenſyſtem nur
ein Differential von dem Syſtem der Sonnen iſt, d. h. den Sonnenbewohnern
6 muß das Irrationale, das die dynamiſchen Principien von Licht und Schwere
uns zurücklaſſen, in dem Syſtem der Sonnen ausgeglichen ſeyn, und ihnen muß
daher ein Schöpfungsproceß in anderem Verhältniß und Maße erſcheinen als uns.

Um mich Ihnen deutlich zu machen, bedarf ich einiger Sätze: Mir iſt die
Vernunft das univerſelle Organ, in welchem ausſchließlich die Allheit wohnt,
7 der Verſtand hingegen das particuläre Organ, in welchem die Einheit herrſchend
iſt, und der Sinn das ſinguläre Organ, welchem allein die Vielheit zugehört.
Es iſt hier nicht Raum, eine Sphäre um jedes dieſer Organe zu ziehen, und
zu zeigen, wie je zwei und zuletzt alle ineinander greifen, und was jedem eigen-
thümlich iſt. Ich bemerke bloß, daß die Individualität des Ichs als die abſolute
Einheit dieſer drei Syſteme auftritt, aber als ſolche ihr Centrum nicht im uni-
verſellen Organ, wie die Philoſophie bisher wähnte, ſondern im particulären
Organ, nämlich im Verſtande, hat. Das Ich kann nie aus ſeiner Einheit
heraustreten, es kann nie zur Allheit ſich erheben, noch zur Vielheit herab-
ſinken. Dieſe Einheit hat man immer mit der abſoluten Identität verwechſelt,

was ganz unſtatthaft iſt; ebenſo iſt es ein Fehler unſerer Sprache, daß wir die Einzelnheit, welche nur Eins von vielen bezeichnet, nicht von Einheit, in welcher die Vielheit ſelbſt verbunden iſt, unterſcheiden gelernt haben. Darf ich mich eines wiewohl ſchwachen Analogons bedienen, ſo iſt es folgendes: Der Verſtand iſt das Prisma, in welchem der jenſeitige indifferente Lichtſtrahl dieſſeits in ſeine 8
Farben gebrochen wird. Die Indifferenz iſt in der Vernunft, die Brechung im Verſtande, und die Farben ſind die Sinnen. Die Stufe des Verſtandes iſt die horizontale des Ichs. Was es daher aus ſeinem univerſellen Organ empfängt, das kann ihm nie als ſein Werk und ſeine That erſcheinen, ſondern nur als Ideal des Beſſeren und Vollkommeneren, als es ſelbſt iſt. Was es hingegen aus ſeinem ſingulären Organ empfängt, das kann es ſich unterordnen und zur Einheit verbinden. Der Verſtand iſt gleichſam ein Spiegel von doppelter Reflexion, und 9
das Ich ſein mittlerer aber durchſichtiger Beleg, oder vielmehr die in der Mitte ſchwebende Fluxion deſſelben, gleichſam die fließende Abſciſſe einer Hyperbel. Das Ich iſt die Potenz Null ſeines ganzen Syſtems, ſeine poſitive Seite ſtellt das Unendlichgroße oder den Raum, ſeine negative Seite das Unendlichkleine oder die Zeit dar u. ſ. w.

Wenn demnach die Behauptungen ſo oft gehört werden, und von jeher gehört wurden, daß nicht nur die Idee Gottes für ſich, ſondern auch mit Prädicaten, die in der That keinen bloßen Schein haben, wie z. B. Allmacht, Allweisheit und Allgüte, in der Vernunft vorkommen, ſo iſt es jetzt unſere Sache, der Philoſophie dieſe Täuſchung vorzuhalten.

Als Menſchen betrachtet beſcheiden wir uns ſogleich, wenn von Allmacht, Allgüte, Allweisheit die Rede iſt, daß wir dieſe Eigenſchaften, oder wie man es nennen will, auch nicht von Ferne erreichen können, und daß unſer Wille, unſer Gemüth und unſer Verſtand nicht nur ein Diminutivum, ſondern ein bloßes Differential derſelben ausdrücke, und doch kommen dieſe Ideale wirklich in unſerer Vernunft vor, und werden von jedes Menſchen Munde ausgeſprochen; wie läßt ſich dieß vereinigen? Dadurch, daß der Menſch, da er nur vermittelſt ſeines particulären Organs einer beſchränkten Denk- und Handlungsweiſe und ſomit einer beſchränkten Macht, Weisheit und Güte fähig iſt, dieſen Prädicaten die Allheit ſeines univerſellen Organs beimiſcht, und in Allmacht, Allgüte und Allweisheit zwar nicht ſein eigen Werk und That, aber doch ſeine Ideale ausſpricht, die in ſeinem univerſellen Organ einheimiſch ſind. Selbſt dieſe Prädicate ſind 10
wir demnach nicht berechtigt auf das Göttliche zu übertragen, weil es dadurch mit unſerem Superlativ, mit den Idolen unſeres Organs befleckt würde. Es iſt mithin eine pure Täuſchung, wenn irgend eine Demonſtration etwas Wiſſenſchaftliches von Gott prädiciren oder irgend einen Superlativ aus unſerem Willen und Gemüth und, was noch weit weniger gilt, die Stammbegriffe oder Kategorien von Grund, Weſen u. ſ. w. aus unſerem Verſtande auf Gott übertragen will. Die Naturphiloſophie, die ſich vom Nothwendigen nie wird losmachen können, und die ihre Evidenz, die ihr vermittelſt der Idee der Wahrheit zu Theil wird, gerne einem Gott ſchenken möchte, hat in neuerer Zeit überall aus

über Natur einen Gott herausklauben wollen, wobei ich als Beleg und als abſchreckendes Beiſpiel nur das — — von — — [1] anführe, der ſein Freies und Lebendiges in ſich ſo ſehr entäußert hat, daß ihm Erz, Erde und Elektricität zu Gott wurden. Ich kehre die Sache um, und ſage: nicht im Gebiete des Nothwendigen, ſondern im Gebiete des Allerfreieſten iſt Gott zu ſuchen, wenn er ja geſucht ſeyn ſoll. Was folgt daraus?

Daß Gott, dem wir die freie Macht zugeſtehen müſſen, unſerem Willen dieſe beſtimmte Sphäre von freien Handlungen, unſerer Vernunft dieſe Ideale, unſerem Verſtande dieſe nothwendige Denk- und Schlußweiſe und unſerem Sinne dieſe Schranken von Sub- und Objektivität anzuweiſen, nicht wieder rückwärts
11 davon afficirt ſeyn könne; auch die allerwärts hin ausgedehnte Schrankenloſigkeit, die in unſern Idealen ſich ausſpricht, erreicht Gott nicht um ein Haar beſſer; denn eben dieſe Schrankenloſigkeit iſt eine bloße Form, die für Gott keinen höhern Werth haben kann als für uns die Form eines Baumblattes. Zu ſagen, daß
12 Gott nichts anderes als Vollkommenes erſchaffen könne, klingt ſonderbar. Wenn er aber Unvollkommenes erſchaffen will, wer hat etwas dagegen einzuwenden? Sind wir dann als die Zierde des Erdballs vollkommene Weſen? So weit kann ſich die Philoſophie verlieren, die die Abkunft ihrer Ideale nicht kennt und in denſelben Gott zu erfaſſen wähnt.

Auf dieſem Standpunkt des Particularismus folgen nun Ihre übrigen Folgerungen ganz conſequent.

13 Sie leihen Gott die Sehnſucht, ſich ſelbſt zu gebären, als ob in Gott ein Wunſch ſeyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre. Wenn der Wille ſich dem Gemüth einverleibt, ſo entſteht das, was wir Sehnſucht nennen, ein ganz menſchlicher Proceß, der keine Uebertragung auf Gott duldet. Ebenſo
14 verhält es ſich mit den Prädicaten der Perſönlichkeit, der Selbſtändigkeit, des Selbſtbewußtſeyns, des Selbſterkennens, des Lebens u. ſ. w. Sie ſind alle ein Gemiſch des freien Princips mit dem Nothwendigen und dadurch rein menſchlich und unangemeſſen der Würde Gottes. Dadurch,
15 daß Sie die Freiheit einen Begriff nennen, mußte Ihnen dieſelbe mit dem Nothwendigen vermiſcht erſcheinen. Denn — weil die Freiheit allem Denken vorausgeht, gleichſam die Seele und der Impuls derſelben iſt, ſo kann ſie nicht wieder ins Denken aufgenommen werden und als Begriff erſcheinen, ohne allen Werth einzubüßen. Die zum Begriff gewordene Freiheit iſt nur ein ſchwacher Widerſchein von dem urſprünglichen Bilde derſelben. Die Freiheit iſt nur im Wollen ganz lebendig, im Begriffe iſt ſie ſchon zur Hälfte erſtorben. Man wird hier entgegenhalten: wie ſollen wir aber von der Freiheit uns unterrichten, ohne ſie in den Begriff aufzunehmen? Allerdings wahr! Dieß iſt eben das Irrationale,
16 von dem Sie in Ihrer Abhandlung reden. Die Freiheit iſt zu groß für den

[1] Titel und Name thun hier wohl nichts zur Sache, und ſcheinen um ſo füglicher entbehrt werden zu können, als es von der andern Seite unbillig ſcheinen könnte, als Beleg einer allgemeinen Behauptung Produkte anzuführen, die unwiderſprechlich auf keine andere Rechnung als die ihres Verfaſſers gehören. Anm. Schellings.

Begriff, und darum bleibt noch etwas übrig, was ſich nicht bequemen will, ein nicht aufgehender Reſt, der ſeine Wurzel noch in ein fremdes Gebiet hinüber-
treibt, das ſich aber nicht mehr conſtruiren läßt. Das Irrationale iſt freilich
das Merkwürdige, aber nicht dadurch, daß der Verſtand keine Einheit dafür hat,
ſondern als Uebergangspunkt in ein Gebiet, das keiner Meſſung mehr fähig iſt.
Soll dann alles gedacht werden? Iſt das Gemüthliche in uns, die Freundſchaft,
die Liebe, die Verſöhnung in uns gedacht? Iſt das Sittliche, die Tugend, die 17
Schönheit gedacht? Sollen die herrlichſten Provinzen unſeres Geiſtes durchs
Denken verdorben werden? Dieß iſt die philoſophiſche Sünde, daß man auch
das Heiligſte in uns dem Verſtande überantworten will, damit er durch ſeine
Einheit das abtödten ſoll, was urſprünglich nur zur Allheit gehört. Das Schöne 18
ſchon beſteht aus lauter Irrationalgrößen, die ſich aber in einer höheren Har-
monie, als deren der Verſtand fähig iſt, wieder auflöſen, nämlich im Gemüthe
des Menſchen, wo der Begriff kein Recht mehr hat.

Um der Einſicht dieſer Sätze näher zu kommen, iſt die Bemerkung nöthig,
daß der Verſtand eine doppelte Seite habe, eine leidende (negative) und eine
thätige (poſitive). Auf der thätigen Seite liegt die ganze Natur, in welcher die
Idee der Wahrheit rege iſt; ſie iſt das Feld der Conſtruktionen, der Mechanik
und Dynamik, der rein nothwendigen Geſetzmäßigkeit und Evidenz, jeder Begriff
iſt ein Focus von Vorſtellungen, der Verſtand iſt Meiſter ſeiner Objekte, und
hier darf nichts unentdeckt bleiben.

Anders verhält ſichs auf ſeiner negativen Seite; der Verſtand wird hier
ſelbſt von einer höhern Ordnung der Dinge bemeiſtert, nämlich der ſittlichen
Welt. Hier vermag er ſeine Objekte nicht in einen Brennpunkt zu ſammeln,
ſondern ſie reflektiren ſich von ihm in unendlich divergirenden Strahlen. Alle
Begriffe ſind zwar Einheiten, aber die Reflexe der leidenden Seite des Verſtandes
ſind Einheiten von höherer Ordnung, als jene ſeiner thätigen. Ein Naturbegriff
und ein ſittlicher verhalten ſich zueinander wie Negatives zu Poſitivem. Wie
himmelweit iſt der Begriff der Liebe, der Freundſchaft von dem Begriff der 19
Zahl und des Kreiſes verſchieden? Und doch nennen wir beides Begriffe. In
dieſem Gebiet, nämlich dem Sittlichen, iſt zwar keine Evidenz der Erkenntniß
mehr, aber dafür etwas Herrlicheres und Größeres, nämlich die Fülle des Cha-
rakters, der Adel der Geſinnung, der Wohllaut der Menſchennatur. Zwiſchen
der negativen und poſitiven Seite des Verſtandes liegt die Indifferenzlinie, gleich-
ſam die Achſe zwiſchen zwei entgegengeſetzten Schenkeln einer Hyperbel. Auf ihr 20
bewegt ſich das Schöne und die Einbildungskraft, welche keine Naturgeſetze mehr
anerkennt und ſich über alle Conſtruktionen hinaufgeſtellt hat. In dieſer Anſicht
liegt die Differenz der drei philoſophiſchen Syſteme. Auf der poſitiven Seite
des Verſtandes, in welche nur die niedere Ordnung der Dinge, nämlich die
Natur fällt, liegt die Naturphiloſophie. Auf der negativen Seite des Verſtandes, 21
welche gegen die höhere Ordnung der Dinge, die ſittliche Welt der Geſchichte,
gekehrt iſt, liegt die Moralphiloſophie. In der Mitte beider liegt die Kunſt-
philoſophie.

Darf ich es Ihnen jedoch ohne Mißdeutung geſtehen, ſo ſcheint mir Ihr Verſuch über die menſchliche Freiheit eine völlige Umwandlung der Ethik in Phyſik, eine Verſchlingung des Freien durch das Nothwendige, des Gemüths durch den Verſtand, des Sittlichen durch das Natürliche, und überhaupt eine völlige Depotenzirung der
22 höhern Ordnung der Dinge in die niedere zu ſeyn. Pflicht, Recht, Gewiſſen und Tugend, wo ſollen ſie ihre wahre Stelle in Ihrem Syſtem finden? Aus Proportionen und Disproportionen, wie zwiſchen Geſundheit und Krankheit, was im Grunde nur die Stufe des Organiſchen aber nicht des Ethiſchen bezeichnet, gehen ſie nicht hervor, und noch weniger aus jener dynamiſchen Gradreihe, wo zwei Kräfte aus
23 einem gemeinſchaftlichen Centrum ſich trennen und zuletzt als Licht und Finſterniß einander gegenüberſtehen. Das Centrum und ſeine Peripherie, welche allerdings auf der Naturſeite die Hauptrolle ſpielen, finden auf der ſittlichen Seite keine Anwendung mehr. Je mehr das Wahre gegen das Schöne fortrückt, oder das rein Phyſiſche gegen das Organiſche, deſto mehr muß in den Formen, auch ſelbſt nur als Symbol betrachtet, der Kreis durchbrochen werden und eine Seite wie in der Parabel und zwei wie in der Hyperbel dem Unendlichen öffnen. Aber in der ſittlichen Ordnung — da gilt auch dieſes nicht mehr, und nur noch die tranſcendenten Linien von unendlicher Ordnung, welche für jedes x eine unzählige
24 Menge von y geben — ein herrliches Bild des Willens und der Freiheit — bieten uns in der ſittlichen Welt noch ein Analogon dar. Die Geſchichte der Menſchheit iſt eine Cycloide.

Um mich Ihnen ganz auszuſprechen, von welcher Bedeutung mir das Vernunftſyſtem, und von welcher mir Gott iſt, muß ich freilich vieles negiren, was Sie in Ihrer Abhandlung von ihm ſagen. Gott hat keine Natur, Gott hat keinen Grund in ſich, das in-Sich und außer-Sich hat keine Bedeutung für Gott, es gibt keinen von Gott unabhängig fortwirkenden Grund, was Ihnen die Möglichkeit des böſen Princips enthält. Gott iſt keine Einheit und zwar unauflösliche zweier Principien, die im Menſchen ſich trennen, was, beiläufig geſagt, die Freiheit, welche auf dieſer Trennung beruht, in Gott negirt. Es
25 gibt nicht zwei gleich ewige Anfänge aus einer Indifferenz; denn das Ewige iſt
26 nicht eins und zwei, ſondern das All. Es ſind freilich drei Ideen, nämlich Wahrheit, Schönheit und Tugend, wovon jede die Allheit unſeres univerſellen Organs auf eigene Weiſe repräſentirt, und worin das Ewige mithin ſelbſt getheilt erſcheint; allein die Unbeſtimmtheit unſerer Sprache bedarf hier noch einer großen Ergänzung. Das Ewige ruht nur in der Harmonie jener Ideen, ſie ſelbſt aber für ſich genommen drücken bloß die Ordnungen des Unendlichen aus, und zwar ſo, daß die Wahrheit die niedere Ordnung oder das Reinphyſiſche, die Schönheit die mittlere Ordnung oder das Organiſche, und die Tugend die höhere Ordnung oder das Sittliche bezeichnet. Es iſt hier bloß von dem metaphyſiſch Unendlichen die Rede, das vom Mathematiſchen höchſt verſchieden iſt. Denn dem Mathematiker zerfällt die Idee der Wahrheit, mit welcher er es allein zu thun hat, ſelbſt wieder in verſchiedene Ordnungen des Unendlichen, wovon aber ſelbſt die höchſten, wie z. B. ſeine tranſcendenten, Linien von unendlicher Ordnung niemals

die niedere Ordnung des metaphyſiſch Unendlichen erſchöpfen können, d. h. auch die höchſte Ordnung des mathematiſch Unendlichen iſt nur ein Reflex von der Idee der Wahrheit. Einen gleichen Unterſchied läßt das metaphyſiſch Poſitive und Negative vom mathematiſchen zu. So iſt die Tugend oder das gute Princip die höchſte metaphyſiſche Poſition, das böſe Princip hingegen oder das, was ich Erbſünde nenne, die letzte metaphyſiſche Negation. Ich halte dieſe Unterſcheidung für höchſt wichtig zur Klarheit der Philoſophie und glaube, daß ein großer Theil ihrer Mißverſtändniſſe auf jener Nichtunterſcheidung beruht. Aber alles dieß, ſo hoch es auch im Unendlichen ſtehen mag, leidet keine Anwendung auf Gott, und ebenſo verhält es ſich mit der Uebertragung des Prädicats der Exiſtenz auf Gott. Es mag ſonderbar ſcheinen, auch die letzte Zuflucht des Verſtandes 27
— die Baſis, auf welcher das Ich ſo ſicher ruht, das: Es iſt, als die unveräußerliche Copula unſeres ganzen Vernunftſyſtems von Gott auszuſchließen, und doch iſt es auf dieſem Standpunkte, auf dem ich ſtehe, nothwendig. Gibt es eine Exiſtenz außer Raum und Zeit? Wenn der Raum unendlich iſt, wo finden wir noch eine Stelle außer ihm? Wenn die Zeit ohne Ende iſt, wo finden wir einen Moment außer ihr? Und doch werden wir Gott nicht in Raum und Zeit ſetzen wollen, wie ein Naturobjekt. „Es gibt aber auch eine Exiſtenz außer Raum und Zeit“ — Allerdings! Unſere ganze Idealwelt iſt demſelben entrückt. Aber auch hier gilt das Prädicat der Exiſtenz nur immanent auf das Vernunftſyſtem. Dieß Räthſel und alle übrigen löst, was man auch dagegen ſagen mag, allein die Religion und der Glaube. Der Glaube leiht keine Eigenſchaften aus, ihm iſt das Prädicat der Exiſtenz ein gleichgültiges Ding, er iſt ſich ſelbſt die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verſtande bedarf. Da er ein für allemal dem Wiſſen entſagt hat, ſo liegt ihm an der ganzen Immanenz unſerer Erkenntniß nicht viel. Wir ſind in Gott — dieß iſt unbezweifelte Wahrheit — aber wie der Lichtſtrahl in der Sonne, das Sandkorn im Univerſum, oder die einzelne Vorſtellung im ganzen Vernunftſyſtem. So wenig 28
der Lichtſtrahl vermöchte die Sonne zu erleuchten, oder das Sandkorn das Univerſum einzuſchließen, oder die einzelne Vorſtellung das ganze Vernunftſyſtem zu faſſen, ſo wenig vermögen wir auch nur einen Gedanken von Gott zu faſſen. 29
Sie nennen vielleicht dieß Hyperbel, und ich finde meinen Ausdruck ſelbſt noch tief unter der Würde Gottes. Weil wir auf dieſem Erdſphäroid nichts Höheres haben, womit wir uns vergleichen könnten, ſo fällt uns ein, uns zum Ebenbilde 30
Gottes zu machen, wozu der Verſtand auch ſeinen Seuf gibt, indem er uns auf gar künſtliche Weiſe zeigt, wie Gott wirklich forcirt geweſen ſey, ein ſolches liebliches Ebenbild zu erſchaffen. Mir iſt der ganze Himmel bevölkert, jeder Stern hat ſeine eigene Völkergeſchichte. Je höher aber die Ordnungen der Sterne ſteigen, deſto vollkommener müſſen auch die Organiſationen ſeyn, deſto klarer der Verſtand, deſto vortrefflicher die Ideale von Wahrheit, Schönheit und Tugend. Die höheren Ordnungen der Sterne aber ſind unſere Metamorphoſen, und wenn 31
da noch eine Speculation ſtattfindet, ſo wird auch da Gott nur als Aſymptote erſcheinen, aber von höherer Bedeutung. Ein Sonnenbewohner müßte lächeln,

wenn er vernähme, daß der Menſch auf dem halbverbrannten Teller, Erde genannt, ſich als Ebenbild Gottes brüſtete, wie wir lachen würden, wenn die Philoſophie der Würmchen im Graſe ſo weit ginge, ſich zu Ebenbildern des Menſchen zu machen. Der Ausruf: es iſt ein Gott, der aus aller Menſchen Munde geht, was iſt er anders, als eine Ueberſetzung des Glaubens in den Verſtand, wobei dieſer das Prädicat Exiſtenz beimiſcht? Es iſt ein Legiren des Glaubens mit dem unreinen Metall des Verſtandes, nur, damit wir im gemeinen Leben eine gangbare Münze mit dem Bruſtbild Gottes haben. Die Copula: es iſt — gilt aber nur immanent im Vernunftſyſtem, aber nicht tranſcendent auf Gott. Inzwiſchen wäre die Uebertragung der Copula in dieſer Beziehung noch das Unſchuldigſte, wenn nicht gleich der Verſtand dadurch, daß ihm dieſes Recht eingeräumt wird, den ganzen übrigen Schwall von Prädicaten hervorſuchte und Gott auf ſeine poſitive Seite herüberzöge, wo die Natur liegt, und wo des Conſtruirens kein Ende iſt.

In dem Ausruf: Gott iſt allmächtig — gibt unſer Wille die Macht her, unſer univerſelles Organ die Allheit, unſer Verſtand die Exiſtenz und der Glaube Gott, und ſo bildet ſich dieſer Satz. Iſt dieß aber eine Wiſſenſchaft von Gott, wenn unſere eigenen Funktionen dem Glauben beigemiſcht werden? Daß man den Philoſophen das, was das Volk nie bezweifelt, erſt ſagen muß, daß ſie ohne Glauben keinen Gott hätten, und daß ſie ihn im Wiſſen nie haben können! In dem engen Kreiſe, in dem wir uns umtreiben, ſehen wir freilich den Glauben nicht, aber er iſt unſichtbar da, und muß da ſeyn, weil der ganze Kreislauf unſeres Wiſſens in ihm ruht. Wer den Namen Gottes ausſpricht, ſpricht ja mit ihm auch ſeinen Glauben aus, und nur dann, wenn wir von ihm prädiciren wollen, miſchen ſich unſere niederen Funktionen mit ein, welche das Gold beflecken.

Ich geſtehe Ihnen, daß ſich jedesmal mein ganzes Weſen empört, wenn ich ſolche Verſuche ſehe, wie das *** Lehrbuch. Nie werde ich den ſchneidenden Gegenſatz des Sittlichen mit der Natur aus der Acht laſſen, und nie aufhören, die eigenen Waffen dieſer Menſchen gegen ſie ſelbſt zu kehren, bis ſie das verruchte Spiel aufgeben, das ſie mit dem Heiligen in der Naturphiloſophie treiben. Ich halte es für eine Sache der Menſchheit, dieſem Irrthum, der als Unfug getrieben wird, alle Kraft entgegenzuſetzen. Denn es iſt meine ernſte Meinung, daß von da aus ſich unſer Charakter und unſere Geſinnung verſchlimmert. Unſer
32 Gemüth, das zum Religiöſen hinaufgehoben werden ſollte, wird dem Verſtand zu ſeinen Tändeleien überantwortet, welcher wie die beſtochenen Richter eine auf falſche Thatſachen gegründete Vertheidigung übernimmt. Die Ueberzeugung, die vom Wiſſen kommt, ergreift nie die Totalität des Menſchen, ſondern nur den Verſtand, die Ueberzeugung hingegen, die vom Glauben kommt, iſt unüberwindlich, ſie erfüllt den ganzen Charakter des Menſchen, und von ihr allein wäre eine Energie zu erwarten, die ſich dem Ungeſtüm der Welt entgegenſetzte.

Und nun zur Hauptſache — zum Guten und Böſen. Nach Ihrer Anſicht geht der Verſtand aus dem Verſtandloſen, die Ordnung aus dem Chaos, das

Licht aus dem finſtern Grunde der Schwere hervor. Sollte uns etwas hindern,
dieſe Gegenſätze noch weiter fortzuſetzen, und die Tugend aus dem Laſter, das 34
Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel
hervorgehen zu laſſen? Denn das, was ſie den dunkeln Grund der Exiſtenz
Gottes nennen, iſt doch ſo etwas Aehnliches von Teufel.

In dieſen Gegenſätzen nun iſt ein allmähliches Heraufbilden zum Licht, ein
Aufgehen des innerſten Centrums u. ſ. w. Ihre Anſicht kommt hier mit der
alten Mythe überein, welche ihren erſten Gott aus der blinden Nacht geboren
werden läßt. Ich frage aber, wozu dieß alles? Wenn Gott von Ewigkeit iſt,
wie ſollte je das Verſtandloſe dem Verſtande, das Chaos der Ordnung, die
Finſterniß dem Lichte vorangegangen ſeyn? Das Ewige kann doch der Zeit nicht 35
fröhnen und keinen Wechſel der Dinge in ſich dulden. Ebenſowenig kann ich
zugeben, daß die Verhältniſſe der Naturprincipien von Licht und Schwere, auch 36
nicht einmal auf analoge Weiſe, auf die ſittliche Ordnung der Dinge übergetragen
werden. Das Gute und Böſe entſteht eben dann erſt, wenn die Naturprincipien
gänzlich verſchwunden ſind und alle ihre Bedeutung verloren haben. Der Menſch
wird nur darum frei, weil kein Naturgeſetz mehr einen Zwang für ihn hat.

Ihren ſpeciellen Conſtruktionen kann ich aus Mangel an Raum hier nicht
folgen, aber mir iſt es klar, daß Sie dabei jenen innern geiſtigen Proceß,
welchen jedes Ich in ſeinen Syſtemen durchlauft, wenn ſein Wille durch den
Verſtand hindurch in der Natur ſich manifeſtiren ſoll, wie ein Künſtler ſein
Kunſtwerk vor ſich hin projicirt, und einen Gott zu einem Schöpfungsproceſſe
untergeſchoben haben. Es iſt gar nicht anders möglich! — Dieſen Gott, von
dem Sie reden, und den Sie in dem Gebähren einer Schöpfung belauſchen,
müſſen Sie, wo nicht begriffen, doch wenigſtens idealiſirt haben. Ihre Vernunft
muß alſo ſich über die Idee Gottes geſtellt haben, ſie muß, da Sie Gott als
Einheit zweier Principien vorſtellen, die Idee Gottes als Subjekt mit der Einheit
als Prädicat verglichen, und mithin, weil jedes Vergleichende über ſeinen Ver- 37
hältnißgliedern ſtehen muß, ſich über beide erhoben haben. Und ſomit mußte
die Selbſtoffenbarung Gottes mit der Ihrigen zuſammenfallen, nur mit dem
Unterſchiede, daß die beſchränkte Macht und Weisheit, deſſen ſich das Ich be-
ſcheidet, in jenem Ideal zur Allheit unſers univerſellen Organs geſteigert iſt.

Nur einmal in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt,
wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen ſollte,
und dieß iſt in der Prädicatloſigkeit des Ungrundes. Ohne Noth, wie mir ſcheint,
nennen Sie dieſen Ungrund Indifferenz, wodurch gleich ein neuer Widerſpruch
rege wird. Sie ſagen: In dieſer Indifferenz iſt weder das Gute noch das Böſe.
Sehr wahr! Woher nun die Zweiheit Reales und Ideales, Finſterniß und Licht? 38a
Es kann doch kein Zwei entſtehen ohne ein differenziirendes Princip des Einen.
Wo liegt dieſes? Sie ſagen ferner, dieſe Gegenſätze ſeyen als Nichtgegenſätze,
d. h. in der Disjunktion, und jedes für ſich von dem Ungrund zu prädiciren.
Ohne wieder darauf zu bringen, woher überhaupt es komme, daß Gegenſätze
prädicirt werden ſollen, ſcheint dieſe Stelle entweder ganz unverſtändlich oder

nur in dem Sinne verſtändlich, daß das einemal dieſes, das anderemal jenes, mithin jedes für ſich von dem Ungrund zu prädiciren ſey, was aber offenbar ſo viel heißt, als: Der Gegenſatz, der in der Coexiſtenz negirt ſey, müſſe in der Succeſſion affirmirt werden, was für das Gegenſetzen überhaupt keinen Unterſchied macht.

Am Ende heißt es: „unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz bricht alſo die Dualität hervor". Ich frage, wenn die Zweiheit unmittelbar aus der Indifferenz hervorgeht, muß ſie dann nicht vorher darin geweſen ſeyn? Sie ſoll aber weder — noch darin ſeyn, wer kann das verſtehen? Das Weſen des Grundes nennen Sie Ungrund, dieſer theilt ſich in zwei gleich ewige Anfänge (muß hier nicht ein Princip des Theilens vorausgeſetzt werden?), er theilt ſich in zwei, aber nicht in beide zugleich, ſondern in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze. Haben Sie durch dieſe Subtilität etwas gewonnen? Wenn dieß Chamäleon des Ungrundes das einemal ganz weiß, das anderemal ganz ſchwarz ſieht, ſo frage ich, wo liegt der Grund dieſes Geſtaltenwechſels? Was iſt gewonnen, wenn der Gegenſatz in der Coexiſtenz negirt, dafür aber in der Succeſſion wieder affirmirt iſt, ſo daß Licht und Finſterniß, Gutes und
39 Böſes zwar nicht zugleich, aber nacheinander aus dem Ungrund hervorgehen. Dieſer Ungrund theilt ſich, damit Liebe und Leben ſey, und das Getheilte wieder Eins werde. Ich zeige Ihnen dieſe Schlußweiſe in der Mechanik am Hebel auf.
40 Zeit und Raum iſt der Ungrund für den Hebel, der Grund iſt ſein abſoluter Schwerpunkt oder die Indifferenz aller relativen Gleichgewichte, die an ihm ſtattfinden, das Auseinandergehen in zwei gleich ewige Anfänge ſind die beiden Arme des Hebels, der eine als Kraft, Lichtprincip oder das Gute, der andere als Laſt, finſteres Princip oder das Böſe, ſeine Exiſtenz oder Leben beſteht in Zug und Gegenzug oder überhaupt im relativen Gleichgewicht, aber eben dieß relative Gleichgewicht ſtrebt immer wieder auf das Abſolute zurück und ſucht wieder Eins zu werden, und dieß iſt die Liebe. Die einzige Differenz iſt, daß das böſe und gute Princip, Laſt und Kraft am Hebel nur in der Coexiſtenz anſchaulich gemacht werden können; es hindert uns aber in der That nichts, den Hebel das einemal ganz als Laſt, das anderemal ganz als Kraft zu denken. Setzen Sie nun an die Stelle des Hebels das Ich, ſo iſt Ihre ganze Conſtruktion darin. Und ſo iſt es auch, dieſer Hebel iſt der Gott der Naturphiloſophie, und einen andern kann ſie nicht erringen. Ich ſuche übrigens alle dieſe Widerſprüche, welche an der Grenze der Speculation nie fehlen können, nicht auf, um einen beſondern Werth darauf zu legen, ich ehre dieſe Widerſprüche ſogar, und habe ſie einſt liebgewonnen, denn gerade ihre Unauflöslichkeit führte mich über ihr ganzes Gebiet hinaus, ſo daß ich jetzt ſcherzend und wohl auch mit verächtlichem
41 Blick auf die Eitelkeit aller philoſophiſchen Syſteme, mein eigenes am wenigſten ausgenommen, zurückſchaue. Wer nur einmal einen hellen und unbefangenen Blick in die Religion gethan hat, wie hoch ſie ſteht, der wird nicht nur für das Irrationale des Verſtandes, ſondern ſelbſt für die unmögliche Größe, wie z. B. die gerade Wurzel des Negativen, eine Gleichung in ihr finden.

Kehren wir lieber wieder zum Einfachen zurück und fliehen die anfangslose
Zeit, die wie eine zuſammengerollte Schlange ſich in ihren eigenen Schwanz 42
beißt, und uns im Kreiſe herumführt — das wahre Bild der Naturphiloſophie
— ſo daß, wenn wir den Kopf zu greifen wähnen, wir ſchon wieder am
Schwanze ſind.

Die Schöpfung iſt nicht entſtanden, ſondern gegeben. Wie die menſchliche
Vernunft geſetzt iſt, ſo iſt auch die Idee der Wahrheit in ihr geſetzt, und die 43
Schöpfung oder Natur iſt nichts anders als der totale Reflex der Idee der
Wahrheit und die negative Seite des Vernunftſyſtems. Sie rührt demnach nicht
unmittelbar von Gott, ſondern von der Idee der Wahrheit, die in unſerem
univerſellen Organ einheimiſch iſt. Die Frage alſo, ob und wie ſie entſtanden,
hat keinen Sinn, weil wir die Idee der Wahrheit, welche die Seele aller Con-
ſtruktionen iſt, nicht wieder in eine Conſtruktion aufnehmen und ſie ſelbſt zu
Maß und Verhältniß bringen können. Alle unſere Conſtruktion fällt in die
Natur hinein, aber nicht über ſie hinaus. Dieß iſt eben der ſchmähliche Irr-
thum des Verſtandes, daß er vom Fragen nicht laſſen kann, und daß, weil er
in ſeiner Particularität alles vor ſich entſtehen und vergehen ſieht, er dieß auch
auf das Univerſelle anwenden und particulär machen will. Die Allheit will er
zur Einheit herabſetzen. Er möchte gern eine Schöpfung verſchlingen und ver- 44
dauen, um ſie in feculenter Geſtalt wieder von ſich zu geben. Allein die Natur
iſt ſo ewig als die Idee der Wahrheit. Wie es ſich auf der negativen oder
Naturſeite verhält, ſo iſt es auch auf ihrer poſitiven oder ſittlichen Seite. Die
Weltgeſchichte iſt nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend. Wie 45
die menſchliche Vernunft geſetzt iſt, ſo iſt auch die ſittliche Ordnung der Dinge
gegeben. Auch hier will der Verſtand Eingriffe thun und einen erſten Menſchen
geboren werden laſſen, ohne zu bedenken, daß das Pünktchen Erde mit ſeinem
politiſchen Bruchſtück wie der Tropfen im Ocean entſtehen und vergehen kann,
ohne daß die Weltgeſchichte des Univerſums im mindeſten dabei geſtört wird.

Die beſondere Form, in der ſich die Völkergeſchichte unſerer Erde ausbildet,
iſt dem Verſtand ſein höchſter Maßſtab, und er ahndet nicht, daß die ganze
Menſchengeſchichte vielleicht nur ein Roman oder Drama iſt, den die Sonne
gedichtet hat, und wozu ſie die Schauſpieler ſchickt und abruft, wie ſie es für gut 46
hält. Es gibt eine intellektuelle Sonnenfinſterniß, wobei der Verſtand einen ſo
großen Schattenkegel von ſich wirft, daß er ſich das Univerſelle ganz dadurch
bedeckt, und daraus ſchließt er, daß das Univerſum kleiner wäre als er. Die
Weltgeſchichte, nicht die unſrige, iſt ſo ewig als die Idee der Tugend. Eben-
ſo iſt der Organismus nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Schönheit
und mit der Vernunft zugleich gegeben. In der Harmonie dieſer drei Ideen, wo- 47
von jede das Ewige auf eigene Weiſe repräſentirt, liegt das Abſolute, das, wie
Sie hier ſelbſt ſehen, nichts Göttliches iſt. Und jetzt erſt entſteht die höhere 48a
Frage, wer hat dieſe Harmonie, mit welcher Natur, Geſchichte und Organismus
im ſchönſten Einklang gegeben iſt, in unſere Vernunft gelegt? Hier iſt es, wo
die logiſchen und metaphyſiſchen Pulſe ſtocken, denn wie ſollten ſie ihre Wellen

über die Vernunft hinausſchlagen; allein die Religion und der Glaube beſeelen ſie wieder.

Die Vernunft mit der Harmonie jener Ideen iſt durch Offenbarung vorhanden. Hiebei aber iſt ein Stillſtehen aller Prädicate, ein Verſchwinden alles Erkennbaren; Liebe, Freundſchaft, und was wir Edles im Gemüthe tragen, iſt
48b vor dieſem Glanze nichtig geworden, die Freiheit ſelbſt und ihre Sonne — die Tugend ſind dunkle Pünktchen in ihm. Der Glaube allein lebt und lebt ewig.

Aber wie leben wir gut und böſe? Wenn wir nicht künſtlich folgern wollen, ſo iſt die Antwort ganz einfach. Gut leben wir, wenn wir unſere Macht in Demuth der Religion, unſer Wiſſen in Glauben, unſer Gemüth in Andacht und unſere Weisheit in Frömmigkeit zu verwandeln ſuchen. Auf dieſem Wege der Verwandlung liegt freilich ſehr viel, und zwar viel Unbeſtimmtes und Vorgeſpiegeltes, aber Pflicht, Recht, Gewiſſen und Tugend ſind ja die Wächter des Guten und begleiten den Menſchen wie Genien. Wie leben wir aber böſe? Auf dem umgekehrten Wege. Wenn unſere Macht in Uebermuth und Gewalt, unſer Wiſſen in Lüge und Unglauben, unſer Gemüth in Laſter und Sünde und unſere Weisheit in Bosheit und Falſchheit ausartet. Ein ſolcher Menſch wird die Wächter des Guten austreiben, und weil er doch des ſtrafenden Gewiſſens nicht los werden kann, es übertäuben.

Dieſe Skizze enthält die zwei Pole der Moral, nämlich die Annäherung zu Gott und den Abfall von ihm. Wer uns die Freiheit ſchenkte, der mußte um des Guten willen das Böſe zulaſſen, denn das Verdienſt des Menſchen, das an dieſe Freiheit geknüpft iſt, iſt ja der einzige Zweck unſerer ſittlichen Beſtimmung. Wenn das Princip des Böſen ſo geſtellt iſt, daß wir Gott ſelbſt um Erſchaffung deſſelben bitten würden, damit uns ein Verdienſt um ſeinetwillen erwachſen könne, würden wir wohl Gott als Stifter oder Mitverurſacher deſſelben anklagen? Ueberwiegt das Verdienſt des Menſchen nicht alle möglichen Deutungen
49 des Böſen? Ich behaupte aber, daß die Frage, warum ein Böſes in der Welt ſey, nicht nur widerſinnig, ſondern auch verwegen ſey. Der Rathſchluß Gottes muß uns ſo heilig ſeyn, daß wir nur vor ihm verſtummen und blinde Ergebung in ihn haben können, keineswegs aber vernünfteln ſollen. Denn mit welchen Gründen ſollen wir vernünfteln? Gründe, welche über die Vernunft hinaus bis zu jener Region bringen, wo der Rathſchluß Gottes wohnt, haben wir keine, und alle übrigen ſind nichtig und der Frage ungenügend. Die Philoſophie kann ihren ſträflichen Egoismus nicht fahren laſſen. In dem Wahn, daß die ſittliche Ordnung der Dinge, in der wir leben, zur Hauptſache der Schöpfung gehöre, glaubt ſie ſich berechtigt, manche Frage, welche den Schöpfer angeht, ſtellen zu können, bedenkt aber nicht, daß dieſe Ordnung nur eine der unendlich vielen Formen iſt, wovon jede an eine höhere und tiefere ſich anfügen wird, ſo zahllos wie das Heer der Sterne. Wer ſoll jenen Plan faſſen, welchem unſere Menſchengeſchichte nur wie ein Blatt dem Baume, ein Haar dem Kopfe und ein Tropfen dem Ocean eingefügt iſt. Wie ſieht eine Hand aus, wenn ſie vom Leibe getrennt iſt — ein unnützes Stück von häßlichem Anblick, und wie ſchön harmonirt

dieſe Hand mit dem Ganzen, wenn ſie dem Leibe eingefügt iſt? So verhält ſich die Form unſerer ſittlichen Ordnung zum Ganzen. Dieſe einfachen Schlüſſe ſollen übrigens nicht die tiefere Anſicht erſetzen.

Vom Frommen ſagen wir, er wohne in Gott, vom Gottloſen aber müſſen 50a
wir ſagen, der Teufel wohne in ihm. Dieſe Differenz iſt das Entſcheidendſte für die ganze Moral. Wenn wir ein menſchliches Herz auf moraliſche Weiſe ebenſo wie ein Phyſiſches zerlegen und eine Neigung um die andere wie Fibern ſchichtweiſe von ihm ablöſen könnten, ſo würde die innerſte Wurzel deſſelben das böſe Princip ſeyn. Dieſer tiefſte unmoraliſche Attraktionspunkt iſt aber nicht poſitiv, 50b
ſondern vielmehr dem Guten gegenüber die letzte Negativität. Er iſt nicht ewig wie Gott, ſondern vielmehr das allerzeitlichſte Weſen, das jeden Augenblick ſich ſelbſt aufzehrt und ſich aufs neue wieder erzeugt. Wie der Menſch geboren wird, ſo gibt ihm die Erde dieſen Erbtheil als Erbſünde mit, die ihn bis ans Grab wie ein feindliches Weſen begleitet und nur durch immerwährenden Kampf bezwungen wird. Wer dieſen Kampf nicht mit ihm beginnt, der verliert ſeine Seligkeit an dieß ſcheußliche Weſen, das lockend wie die Sirene immer erfreuen und ſättigen will, und wenn es den Menſchen ſo getäuſcht hat, mit Hohngelächter in die Hölle hinabſtößt.

Und hier iſt es, wo ich mich mit Ihrer Anſicht befreunde. Dieſes allerzeitlichſte Weſen, das vom Ewigen, vom All, von den Idealen Wahrheit, Schönheit und Tugend für immer ausgeſtoßen iſt, und das ſonnenhelle Antlitz des Weiſen und Frommen auf ewig flieht, iſt, wenn es vom Verſtande des Menſchen aus ſeiner Negativität erhoben und poſitiv wird, jener Grimm des Eigenwillens, der die ganze Gegenwart auf einmal aufzehren möchte und die ganze Gemeinſchaft vernünftiger Weſen zu ſeinen verruchten Zwecken erſchaffen wähnt. Es gibt dreierlei Arten von Böſem, die wie drei Potenzen da ſtehen. Die erſte Art iſt der Eigennutz, in welchem der Verſtand der Sinnenwelt ſich unterwirft. In ihm iſt das Böſe noch gemildert; denn bei ſolchen Menſchen können alle Handlungen, welche mit dem Eigennutz in keiner Berührung ſtehen, noch gut ſeyn. Die zweite Art iſt das Böſe um des Böſen willen, oder die Bosheit, in welcher der Verſtand von der Vernunft abfällt. In ſolchen Menſchen ſind die Leidenſchaften öfters noch das Wohlthätige. Man kann an den Stolz, an den Hochmuth, an die Eitelkeit appelliren, um die Bosheit von ſich abzuhalten. Nur in dieſem Sinne, nämlich gegen die tiefere Potenz des Böſen gehalten, können die Leidenſchaften noch einen Werth haben, an ſich aber ſind ſie durchaus verwerflich, und die Energie, die aus ihnen hervorgeht, ſteht unter der Herrſchaft des böſen Princips. Die dritte Art iſt das Böſe, um Gott zu fluchen, oder die Gottloſigkeit. In ihr fällt der Verſtand von Gott ab, und der von Gott abgefallene Verſtand iſt der Teufel. Ich könnte Ihnen die Erſcheinung des 50c
Teufels und ſeiner Handlanger aus unſerer Geſchichte ſchildern, aber ich mag dem Teufel dieſe Ehre nicht anthun. Ebenſo gibt es drei Arten von Gutem. Das Erſte iſt die Mäßigkeit und Klugheit. Das Gute wird hier befördert, weil der Beifall deſſelben mit Vortheil zurückwirkt. Dieß iſt der Eigennutz, der die

Beſcheidenheit mit ſich führt, und der andere nicht beeinträchtigt. In ihm iſt der Verſtand größtentheils vom Sinnlichen abgezogen. Die zweite Art iſt die Sitte und Weisheit, oder das Gute um des Guten willen, wobei das eigene Wohl ſchlechthin dem Allgemeinen aufgeopfert werden muß. Dieß iſt der von der Vernunft regierte Verſtand. Die dritte Art iſt das Gute um Gottes willen oder die Frömmigkeit, der Gott vertrauende Verſtand, der Glaube, die völlige Reſignation.

Der Verſtand iſt alſo der Mittelpunkt, der das Gute vom Böſen ſcheidet. Wird er von der Vernunft beherrſcht, und iſt er Gott vertrauend, ſo ſind alle Handlungen gut. Wird er aber von der Sinnlichkeit beherrſcht, und fröhnt er jenem allerzeitlichſten Weſen, ſo müſſen alle Handlungen böſe ſeyn.

Und nun zur letzten Anſicht: Gott iſt außer allem Gegenſatz, außer aller Indifferenz, Identität, Abſolutem u. ſ. w. Denn alles dieß bezeichnet bloß die Linie, welche zwiſchen dem Glauben und Wiſſen liegt, worin die Vernunft ſich ſelbſt nur gleich iſt und eben darum keinen Gott erfaßt. Die Frage, ob das böſe Princip abhängig oder unabhängig von Gott ſey, iſt daher ohne Werth, weil Gott in keinem Gegenſatze ſteht, und kein Auge zureicht, Gott in Beziehungen zu ſchauen. Genug, daß wir wiſſen, daß der Teufel aus dem Tempel Gottes verſtoßen iſt, und doch die Religion unſer höchſtes Gut iſt. Das Geoffenbarte hingegen tritt in Gegenſatz mit der Welt, das Heilige mit der Sünde, die Tugend mit dem Laſter, der Himmel mit der Hölle, und Chriſtus mit dem Teufel. Der Teufel ſteht nicht mit Gott in Gegenſatz, ſondern mit Chriſtus. Erſt mit der chriſtlichen Lehre konnte ſein Unwerth und Unweſen ſich darſtellen, wo der Erlöſer dem Verſucher, der Verſöhner dem Widerſacher u. ſ. w. ſich gegenüberſtellt. Die Erbſünde iſt die Wurzel der Sinnlichkeit, dem Menſchen von der Erde eingeboren, keineswegs aber von Ewigkeit her vorhanden. In ihr iſt ein beſtändiger Zug. Wie eine ſanfte Naturgewalt lockt ſie den Menſchen hinab, ihr zu folgen iſt keine Mühe. Durch Sinnenreiz ſchleicht ſich das ſüße Gift ein, bald ergreift es die Werkſtätte der Gedanken, ſenkt ſich in den Schoß der Leidenſchaften und ruft die Schlummernde auf, ihr zu dienen. Denn die Leidenſchaften ſind die Vaſallen der Erbſünde, die ihrem Hofe Glanz und Leben verſchaffen. Wie ein fallender Körper durch das Moment der Acceleration eine immer ſtärkere Kraft erreicht, ſo gewinnt auch das ſüße Gift der Sinnlichkeit, das wie die Schwere immer nach der Erde zieht, je weiter es greift, eine intenſivere Stärke. Endlich zur verzehrenden Flamme geworden, leckt es an der Schwelle des Tempels, wo der Glaube thront und das Unſterbliche im Menſchen vom Irdiſchen ſich reinigt. Denn auch dieſen Thron muß das feindſelige Weſen umſtürzen, wenn ſeine Herrſchaft gelingen ſoll. Aber auf einmal erſcheint jetzt das Beſſere im Menſchen, wie es des Abgrunds gewahr wird, der ſich ihm aufthut. Eine innere Stimme, welche nie fehlt, wo es Noth thut, ruft ihn zur Flucht, aber das, was wie die Sinnlichkeit im Menſchen Wurzel gefaßt hat, iſt nicht zu fliehen, ſondern zu bekämpfen. Und nun beginnt der Kampf des Guten mit dem Böſen. Der Kampf iſt nicht ungleich, aber wer ſoll ſiegen? Vernehmen Sie, Freund! was ich Ihnen aus meinem Innerſten gebe. Eine

unmittelbare Offenbarung hat jeder Menſch in ſeiner Seele. Sie iſt nicht durch
Kunſt und Wiſſenſchaft erzeugt, ihr Licht kommt von oben, wir nennen es Glaube.
Aber dennoch geht die Welt ins Arge, und das Bild, das ich Ihnen vorhin vom
einzelnen Menſchen gab, trifft die ganze Völkergeſchichte. Erinnern Sie ſich an die
großen Epochen der Menſchheit. Im Glanze der römiſchen Weltherrſchaft erſchien
Chriſtus der Retter der Menſchen. Und ſo mußte es kommen — den Gang der Men-
ſchen zum allgemeinen Verderben mußte eine vermittelte Offenbarung auf einmal
hemmen. Denn nie ſind menſchliche Kräfte genug, die Rückkehr zum Guten im 51
Ganzen zu bewirken; darum hat Gott ſeinen Sohn in die Welt geſandt, uns
zu erleuchten und zu begnadigen. Der tiefe Sinn, der in dem poſitiven Chriſten-
thum liegt, kann nur dadurch ganz klar werden, daß es eine Anſtalt der Er-
leuchtung und Gnade iſt, welche Gott durch mittelbare Offenbarung an die
Menſchen gelangen läßt. So wie die letzte Negativität, was ich Erbſünde nenne,
poſitiv zu werden beginnt, wobei, wie ich gezeigt habe, der Wille der Menſchen
in Willkür und Gewalt, das Gemüth in Lüge und Falſchheit, der Verſtand in
Bosheit und Unglauben ſich verkehrt, und dadurch die leibhafte Erſcheinung des
Teufels in der Geſchichte gegeben iſt, ſo kann dieſer poſitiven Verkehrtheit der
Menſchen nur durch ein noch ſtärkeres Poſitives Schranken geſetzt werden, und dieß iſt
eben das poſitive Chriſtenthum, welches durch mittelbare Offenbarung Gottes in
Chriſtus erſchien. Die Chriſtuslehre iſt inzwiſchen durch ihre Ausleger verdorben
worden, und die einfachen Wahrheiten, die nur zum Herzen ſprechen, ſind dem 52
Verſtande überantwortet worden. Dieſer hat das verheißene Reich Gottes zer-
gliedern wollen und dadurch die Unſchuld des Herzens, die an ihm hing, aus-
gerottet und es mit ſich ſelbſt in Zwietracht geſetzt. Es iſt die Liſt des Satans,
das Auge der Menſchen von den großen Wahrheiten abzulenken und dahin zu
richten, wo die geringeren Thatſachen auf die Kapelle des Verſtandes gebracht,
in zehn ungleichartige Beſtandtheile auseinandergehen. Man mag die phyſiſche Er-
klärung der Wunder des neuen Teſtaments ſcharfſinnig nennen, ich nenne ſelbſt
den Verſuch dazu irreligiös. Hat man vergeſſen, daß die Erſcheinung von Chriſtus
und ſeiner Lehre ſelbſt das größte Wunder und nie anders als wie eine mittel- 53
bare Offenbarung Gottes an die Menſchen anzuſehen iſt? Sollten dem Geſandten
Gottes nicht die Kräfte der Natur zu Gebote ſtehen, um ſich als ſolchen anzu-
kündigen? Sind die geringeren Thatſachen nicht ſchon durch jene höheren erklärt?
Weil man die Wunder nicht unter Geſetze bringen kann, wie die Polarität des
Magnets, ſo ſollen ſie als Thatſachen verdächtig ſeyn. Es liegt ein Geheimniß in
der Geſchichte, wovon eine Ziffer folgende iſt: So oft die Giganten der Erde den
Himmel beſtürmen wollen, ſo oft geſchehen Zeichen vom Himmel. — Darum erſchien
Chriſtus im höchſten Glanze der römiſchen Weltherrſchaft, wo der göttergleiche
Stolz auf dem Throne wurzeln wollte. Ein unſichtbarer Genius ſchwebt über
der Weltgeſchichte. Selten ſenkt er ſich nieder, um die Freiheit der Menſchen
im Gange der Geſchichte nicht zu ſtören. Sobald aber das kühne Geſchlecht,
ſicher geworden durch das Gelingen ſeiner irdiſchen Unternehmungen, eitel und
im Uebermuth das Heilige antaſtet, was nur geſchieht, wenn es mit ihm auf

das Aergſte gekommen, dann ſchwingt der Genius wie eine ſchwarze Wolke die Flügel über die Schickſale der Menſchen. — — — —

Die Wunder ſind nur mit kindlichem Gemüthe aufzufaſſen. Wie ein Kind, das, von der Freude des Weihnachtgeſchenkes ergriffen, nie fragt, woher das Chriſtkindlein komme, wohin es gehe, und woraus es beſtehe, ſo müſſen auch wir Kinder in dem Reiche Gottes ſeyn. Allein der Verſtand, der ſich um all dieß nichts bekümmert, treibt ſein Werk und Weſen auf ſeine Weiſe fort, und hat es nun mit der Chriſtuslehre ſo weit gebracht, daß die Entzweiung des Chriſtenthums mit ſich ſelbſt, die er vor langer Zeit ſchon ſtiftete, jetzt in einen Indifferentismus übergeht, ein Zeichen der Zeit, das uns ſchrecklich mahnen wird. Nichts iſt verderblicher in der Religion als Lauheit und Kaltſinn, denn in ihr iſt der Charakter der Menſchen abgeſchätzt zur Sklaverei und zum Frohndienſt der Gottloſen. Die Intoleranz in Indolenz zu verwandeln, iſt eigentlich das
54 gelungenſte Werk des Satans. Wie weit es mit uns gekommen iſt und noch kommen wird, weiß mancher zu deuten, aber jedem iſt es klar, daß der Geiſt des Verführers durch das Menſchengeſchlecht gehe, und daß in der großen Cycloide der Menſchengeſchichte wieder eine Epoche reife, wo bei gefülltem Maß der Sünden und Laſter ein Weltgericht aus der Hand Gottes kommen wird. Schon einmal war er der gnädige Richter, ein andermal wird er der ſtrenge ſeyn. Der Weiſe und Fromme bewahre ſich rein, und wirke durch Beiſpiel und Rede ſo viel er vermag. Er laſſe ſich nicht blenden von dem allverwüſtenden Egoismus, der ſich an die Stelle Gottes ſetzt, die Kennziffer des Teufels. In der Philoſophie iſt dieß ein Irrthum, aber ein verderblicher und gleichlaufend mit dem politiſchen Taumel. Im menſchlichen Leben hingegen iſt es ein Greuel zum Weltgericht reif. Schon ſchlägt wieder die verzehrende Flamme an die Schwelle der Tempel und Altäre. — Aber hier ſteht auch die unüberwindliche Grenze. Wo das ewige Verhältniß zwiſchen Religion und Politik verkannt wird, geht ein ſchwarzes Verhängniß über die Menſchen auf, in wildem Aufruhr kämpft Leidenſchaft gegen Leidenſchaft, Freund mit Freund und Bruder mit Bruder. Haß und Erbitterung, Unrecht und Gewalt, Verſtellung und Liſt, Götterſtolz und Kriechſinn, und wie ſonſt das ſchlechte Gefolge noch heißt, ſind die Rollen des Tages. — Nirgends Verſöhnung, und nimmer ruht es dann, bis das entartete Geſchlecht untergegangen, und zu neuer Saat eines beſſern und ſchönern Lebens heranſteimt.

— — — — — — — — — — — — — — —

Dieß iſt die große Wahrheit der Weltgeſchichte, daß ihr ewiger Plan keine Umkehrung des Verhältniſſes duldet, in welchem Politik und Religion zueinander ſtehen.

Iſt noch etwas übrig, was zum Verſtändniß des Ganzen nöthig wäre? Ich glaube — nicht. Aber eine Wahrheit gibt es noch, die lebendig in meiner Seele liegt. — Es iſt die unſichtbare Gemeinſchaft der Geiſter. Wer die ſeligen Träume geträumt hat auf einem andern Sterne, dem iſt die Erde vorübergeſchwunden wie ein Meteor der Nacht. — Leben Sie wohl.

Antwort auf das voranſtehende Schreiben.

München, im April 1812.

Wären wir nicht durch Räume getrennt, vielleicht hätte ſich aus Ihrem Brief und meiner Antwort ein Geſpräch gemacht. Ich wünſche, auch der Verhandlung in die Ferne, ſoweit es ſeyn kann, dieſe Form zu geben, und glaube dieß am leichteſten zu erreichen, wenn ich die Stellen Ihres Briefs, welche mir vor andern eine Beantwortung zu fordern ſcheinen, am Rande mit Ziffern bezeichne, auf die ich mich in dieſem Schreiben beziehe. Hiedurch findet ſich der Leſer in den Stand geſetzt, Rede und Gegenrede unmittelbar gegeneinander zu halten.

Ich habe oft gewünſcht, daß, wie in alten Zeiten ſo in unſern, wenn nicht über Glaubensartikel, doch über philoſophiſche Behauptungen und Syſteme öffentliche Geſpräche in Gegenwart gelehrter Zeugen ſtattfinden möchten. Wie viel wäre dadurch gewonnen, nicht bloß in Bezug auf ſolche, die nur Trübung und Verwirrung der Begriffe zur Abſicht haben, damit niemand mehr deutlich ſehe, oder aus dem Anblick klug werde. Auch zwiſchen ächten Wahrheitsforſchern beſteht der Anfang des Widerſpruchs nicht ſelten in ganz unmerklichen Abweichungen, einer oft unſchuldig ſcheinenden Veränderung oder Verwechslung der Begriffe, die im Fortgang zu den ungeheuerſten Folgerungen führt, über die der ehrliche Gegner ſelber in Erſtaunen gerathen müßte. Bei mündlicher Verhandlung würde ſolchen Abweichungen gleich im Anfange begegnet, und der Stoff im Entſtehen zerſtört, aus dem ſich oft lange polemiſche

Reden und Auseinanderſetzungen entſpinnen, die im Grunde ohne Werth und unnützer Wortſchwall ſind.

Sie haben eingewilligt, daß Ihr Schreiben zugleich mit meiner Antwort gedruckt werde, und gaben dadurch zu erkennen, daß es Ihnen nur um die Ausmittlung der Wahrheit oder wenigſtens des eigentlichen Streitpunktes zu thun ſey, die ſich bei einer ſolchen unmittelbaren Nebeneinanderſtellung des Einwurfs und der Antwort nicht leicht verbergen können.

Wie Sie nun ſich bedingen, Ihre Einreden und Bemerkungen geradezu und im behauptenden Tone vorzubringen, ſo werden Sie dieſen auch mir nachſehen, wo er zur Sache gehörte, ohne in der Offenheit der Aeußerungen eine Verletzung der Ihnen längſt geweihten Achtung und Freundſchaft zu erblicken.

Erwarten Sie übrigens nicht, daß ich genau der Ordnung Ihres Briefes folge. Denn es laſſen ſich zwar beim unmethodiſchen Gang leicht Einwürfe häufen; aber die Antwort, da ſie nur aus dem Ganzen der Anſicht fließen kann, muß ſchon darum in gewiſſer Art ſyſtematiſch werden.

Ich trenne, was Sie gegen meine Behauptungen vorbringen, und was Sie auf eigne Hand behaupten. Erſt werde ich verſuchen, jenes zu beantworten; hernach erlaube ich mir, Ihnen meine Gedanken auch über Ihre Denkart zu eröffnen.

Zuerſt alſo ſind Sie überhaupt nicht zufrieden, daß ich wiſſenſchaftliche Unterſuchungen über das Weſen der Freiheit für möglich gehalten und wirklich unternommen habe. Das Weſen wie das Verhältniß der Freiheit ſchien Ihnen ſchon immer der Demonſtration entrückt, unter welcher Sie eben Wiſſenſchaft überhaupt verſtehen. Die Freiheit, ſagen Sie (15—16), könne nie zum Begriff werden — als könnte irgend etwas zum Begriff werden, das nicht Begriff iſt! Das Nämliche, ſcheint mir, könnten Sie in dem nämlichen Sinn auch von dem Stein ſagen. Ebenſo wenn Sie (17) fragen: Iſt das Sittliche, die Tugend, die Schönheit gedacht? worauf ich fragen könnte: iſt der Stein, iſt der Ton, iſt die Farbe gedacht? Hierin hat alſo die Freiheit nichts Beſonderes.

Faſt ſcheint es, Sie glauben: was Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Unterſuchung werde, das werde eben dadurch ſchon zu einem bloßen Begriff gemacht, wie Sie auch ſagen (15), dadurch, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, müſſe mir dieſelbe mit der Nothwendigkeit vermiſcht erſcheinen. Ich weiß aber nicht, daß ich die Freiheit einen Begriff nenne, ob ich gleich von einem Begriff der Freiheit rede. Ich kann aber auch vom Begriff jeder beliebigen Sache, z. B. eines Steines, reden, ohne darum den Stein, mit welchem man Häuſer baut, für einen Begriff auszugeben.

Das Argument, deſſen Sie ſich in dieſer Hinſicht bedienen, würde alſo den Fehler haben, daß es zu viel bewieſe. Sie geben zu, man müſſe ſich doch von der Freiheit unterrichten, alſo ſich einen Begriff von derſelben machen. Aber das ſey eben das Irrationale, wovon ich rede. Die Freiheit ſey nie ganz in den Begriff aufzunehmen, immer bleibe noch ein Reſt, der im Begriff nicht aufgehe (16).

Sie wollen das Irrationale in der Höhe ſuchen, das ich in der Tiefe. Sie nennen irrational, was unſerem Geiſte am unmittelbarſten gegenwärtig iſt, wie Freiheit, Tugend, Liebe, Freundſchaft (17), ob Sie gleich in dieſem Sprachgebrauche ſich nicht gleich ſind, und an andern Stellen (6) dieſen Begriff in einem ganz dem meinigen analogen Sinn anwenden. Ich nenne irrational, was dem Geiſte am meiſten entgegengeſetzt iſt, das Seyn, als ſolches, oder das was Plato das Nicht-Seyende nennt.

Sollte ſich dieſer Widerſpruch nicht ſchon durch bloße genaue Begriffsbeſtimmung entſcheiden? Der Ausdruck: etwas in Begriffe auflöſen, iſt durch den öftern Gebrauch geläufig geworden; daher es leicht geſchehen könnte, ihn auch in verkehrtem Sinne anzuwenden. Der Begriff einer Sache iſt doch wohl nichts anderes als das geiſtige Bewußtwerden derſelben; Denken nichts anderes als der geiſtige Proceß, durch den wir zu dieſem Bewußtwerden gelangen. Auflöſung im chemiſchen Sinne (woher der Ausdruck doch genommen iſt) findet nur ſtatt, wo ein Fremdartiges mit dem andern gleichartig werden ſoll. Um uns aber der Freiheit, der Tugend, der Freundſchaft, der Liebe geiſtig bewußt

zu werden, bedarf es nicht erſt einer beſonderen Operation der Aufnahme oder Auflöſung ins Bewußtſeyn; ſie ſind an ſich dem Geiſtigen gleichartig; Begriff und Sache unmittelbar eins. Was dagegen dem Geiſtigen oder dem Denken widerſtrebt, das Reelle, das Seyn, als ſolches, dieſes iſt's, deſſen wir zwar auch uns geiſtig bewußt werden können, deſſen Begriff aber eben darin beſteht, nicht im Begriff aufzugehen. Es iſt alſo nach meinem Bedünken eine völlige Umkehrung des wahren Verhältniſſes, das Geiſtigſte irrational und dagegen das Ungeiſtige rational zu nennen.

Nach Beſeitigung dieſer allgemeinen Gegenrede erlauben Sie mir zu den Einwendungen fortzugehen, welche Sie den in meiner Abhandlung enthaltenen Grundbegriffen von Gottes Natur und Weſen entgegenſtellen.

„In Gott (dem exiſtirenden verſteht ſich) müſſe unterſchieden werden, zwiſchen dem bloßen Grund der Exiſtenz und dem Exiſtirenden ſelber oder dem Subjekt der Exiſtenz". So lautet meine Behauptung. — Dagegen Sie (1): „Weil Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, ſo hört gerade darum der Grund auf Grund zu ſeyn und fällt mit der Exiſtenz in eins zuſammen". — Das Letzte gebe ich Ihnen vollkommen zu. Der Grund zur Exiſtenz und die Exiſtenz ſind an ſich nicht verſchieden, wenn Sie unter dieſer eben nichts weiter als die Exiſtenz, das reine Exiſtiren, als ſolches, verſtehen. Begriffen Sie aber das Ganze darunter, inwiefern dazu auch das exiſtirende Subjekt gehört, ſo müßte ich es leugnen; denn der Grund iſt das nicht-Subjekt, das nicht ſelber Seyende, alſo von der Exiſtenz, ſofern darin das Subjekt ſchon mitbegriffen wird, nothwendig verſchieden. Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterſchied zwiſchen der Exiſtenz und dem Grunde zur Exiſtenz geſprochen, ſondern von einem Unterſchied zwiſchen dem Exiſtirenden und dem Grund zur Exiſtenz; welches, wie Sie ſelbſt ſehen, ein bedeutender Unterſchied iſt.

Wahrſcheinlich indeß wollten Sie eben dieſes ſagen: Weil Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt habe, ſo müſſe dieſer Grund mit dem exiſtirenden Gott in eins fallen, wie auch ſonſt (2) nach

meiner Lehre Weſen und Form und ähnliche Gegenſätze in Einen Punkt zuſammenfallen.

Das in-eins- oder in-Einen-Punkt-Zuſammenfallen ſind leider Ausdrücke, die ſich durch den häufigen Gebrauch etwas leicht gemacht haben. Nennen Sie in-eins-fallen, einerlei werden; oder verſtehen Sie darunter, zu Einem Weſen gehören? Beide Begriffe möchten Sie wohl verwechſeln. Im erſten Sinn wäre Ihre Folgerung unrichtig, im andern würde ich ſie zugeben. Gott hat den Grund ſeiner Exiſtenz in Sich, in ſeinem eignen Urweſen, alſo gehört dieſer Grund mit zu demſelben Urweſen, zu welchem auch der exiſtirende Gott (Gott als Subjekt der Exiſtenz) gehört. Ich bezeichne dieſes Urweſen, aus dem Gott ſelbſt erſt durch den Akt ſeiner Manifeſtation hervortritt, deutlich genug in meiner Abhandlung (S. 497 [VII, 406]); wie ich es auch ſonſt, um es von Gott (als bloßem Subjekt der Exiſtenz) zu unterſcheiden, nicht Gott, ſondern das Abſolute ſchlechthin genannt habe. Daraus aber, daß der Grund und das Subjekt der Exiſtenz zu Einem Urweſen gehören, folgt nicht, daß ſie beide unter ſich gar nicht unterſchieden ſeyen; vielmehr gerade, weil zu Einem Weſen gehörig, müſſen ſie in anderer Hinſicht unterſchieden, ja entgegengeſetzt ſeyn. — Gemüth und Geiſt des Menſchen gehören zu Einem Weſen und fallen, auf die beſtimmte Perſon bezogen, wirklich in eins zuſammen, d. h. ſie machen zuſammen nur das Eine Urweſen aus, von welchem die wirkliche Perſon die bloße Entfaltung iſt; aber in dieſer Entfaltung ſind ſie nothwendig unterſchiedene, voneinander unabhängige Potenzen, die bekanntlich ſogar in Widerſpruch miteinander gerathen können.

Aber nicht bloß der Begriff Grund (den Sie übrigens in einem von mir gar nicht gedachten — dem vulgären Sinne nehmen, indem Sie ihm (2) als Correlatum den Begriff Folge zugeben, wonach am Ende wohl gar der ſeyende Gott eine Folge des Seyns, des nichtſeyenden Grundes wäre) — nicht bloß der Begriff Grund, auch die Begriffe Form und Weſen, Seyn und Werden, überhaupt alle Verſtandesbegriffe ſind Ihnen, übergetragen auf Gott, anſtößig und verdammlich (3), indem Gott dadurch offenbar zu einem Verſtandesweſen,

oder wie Sie es ſpäterhin (4) ausdrücken, zu einem bloß particulären Gott würde.

Hiedurch wird unſer Handel mehr ins Weite geſpielt und gewiſſermaßen zu der allgemeinen Frage von dem Werth und der Geltung verſtändiger Begriffe in Bezug auf Gott ausgedehnt. Auf dieſe Streitfrage nun kann ich mich hier nicht einlaſſen; und zwar erſtens darum, weil ich nur in Erwägung ziehe, was mich oder meine Behauptungen insbeſondere angeht, aber keineswegs unternehmen will, Ihre Begriffe über Gegenſtände zu berichtigen, in Anſehung welcher Sie mit allgemeinangenommenen Vorſtellungen im Widerſpruch ſind. Daß dieß hier der Fall iſt, glaube ich leicht zeigen zu können, und Sie ſelbſt geſtehen es (14) unverholen. Iſt nicht Gott nothwendig ſchon eben dadurch ein in gewiſſem Sinne particuläres Weſen, daß er ein perſönliches Weſen iſt? Läßt ſich Perſönlichkeit ohne Abſonderung, ohne für-ſich-Seyn, alſo in dieſem Sinn ohne Particularität denken? Kann ferner ein nach Zweck und Abſicht handelndes Weſen gedacht werden, das nicht eo ipso auch ein Verſtandesweſen iſt?

Ich preiſe Sie daher öffentlich wegen der ungemeinen Conſequenz und Offenheit, mit der Sie das eine wie das andere verwerfen und gerade heraus ſagen: die Prädicate der Allmacht, der Allgüte, der Allweisheit ſeyen wir nicht berechtigt auf Gott überzutragen (10); es verhalte ſich ebenſo (14) mit den Prädicaten der Selbſtändigkeit, der Perſönlichkeit, des Selbſterkennens, des Selbſtbewußtſeyns, des Lebens u. ſ. f.; ja daß Sie am Ende (27) ſogar verbieten, von Gott zu ſagen: Er iſt; das alles ſeyen nur Menſchlichkeiten, aus unſern Gedanken- und Gemüthsproceſſen geſchöpfte Particularitäten, unangemeſſen der Würde Gottes. Es geht freilich Gott hiebei nicht beſſer als morgenländiſchen Monarchen, die unter dem Vorwand ihrer über alles Menſchliche erhabenen Würde und der göttlichen Verehrung ihrer Völker aller freien Bewegung und menſchlichen Lebensäußerung beraubt werden. Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menſchlichen zu ſtellen, nehmen Sie ihm ſorgfältig alle verſtändigen und verſtändlichen Eigenſchaften, Kräfte und Wirkungen ab.

Dahin — muß bei conſequenter Verfolgung alle Kantiſche, Fichteſche und Jacobiſche, überhaupt die ganze Subjektivitätsphiloſophie kommen, welche unſere Zeit beherrſcht. Sie allein ſind in dieſer Hinſicht dem Selbſtbetrug entgangen, durch den ſich andere täuſchen. Dieſe legen zwar aus andern Gründen auf die Lehre von einem perſönlichen Gott ein großes, wenn auch nicht immer verſtandenes Intereſſe. Aber um dieſe Lehre zu begreifen, werden Vorausſetzungen gefordert, welche den Purismus, zu dem ſich unſere Weltweisheit verſtiegen, ins Angeſicht beleidigen. Allein, wie Sie richtig gefühlt haben, es gibt hier keine Wahl. Entweder überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorſtellung von einem perſönlichen, mit Bewußtſeyn und Abſicht handelnden Gott (welches ihn ja ſchon ganz menſchlich macht), oder einen unbeſchränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommene) totale Vermenſchlichung Gottes. Dieß iſt es, was jene ſcheuen, die gern für Philoſophen von Metier angeſehen ſeyn möchten. Denn es iſt ja jedem Anfänger in der vernünftigen Religionslehre bekannt, daß Gott über alles Menſchliche weit erhaben iſt, und unwiderleglich hat Kant erwieſen, daß alle Anwendung von menſchlichen Verſtandesbegriffen auf Gott unſtatthaft und thöricht iſt. Sie würden ſich alſo ganz um den Ruf der Philoſophen zu bringen glauben, wenn ſie ein wirkliches Begreifen eines perſönlichen Gottes für möglich erklärten. Reden wollen ſie aber doch davon, weil es ſchön klingt und erbaulich lautet.

Allein — wie geſagt, auf dieſe Streitfrage will ich mich nicht einlaſſen. Mein Hauptgrund iſt, weil ich dieſer ganzen Art zu argumentiren überhaupt keine Gültigkeit zugeſtehe. Es kann überhaupt nicht die Frage ſeyn, mit welchem Recht wir unſere Begriffe auf Gott übertragen; wir müſſen vorerſt wiſſen, was Gott iſt. Denn geſetzt, es fände ſich bei fortgeſetzter Unterſuchung, daß Gott wirklich ſelbſtbewußt, lebendig, perſönlich, mit Einem Wort menſchenähnlich iſt, wäre es dann noch ein Einwurf, daß wir damit unſere menſchlichen Begriffe auf ihn übertragen? Wenn er nun menſchlich iſt, wer darf etwas dagegen einwenden? — Wenn, wie Sie ſagen, meine Vernunft in dem, was Sie

von Gott bejaht, ſich über Gott geſtellt hätte (37), ſo würde ja die Ihrige in dem, was Sie von Gott verneint, es ebenſo, ja noch weit entſchiedener thun, indem ſie ſich a priori, ohne alle Unterſuchung, bloß ſubjektiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir ſelbſt von Gott behaupte, ſondern nur ſeinen Wegen nachzugehen ſuche.

Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung — unter dem Schein der Beſcheidenheit; auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menſchlichen Urtheilens?

Sie ſagen: Gott muß ſchlechterdings übermenſchlich ſeyn. Wenn er nun aber menſchlich ſeyn wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun (12), zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden? Wenn er ſelbſt herabſteigt von jener Höhe und ſich mit der Creatur gemein macht, warum ſollte ich ihn mit Gewalt auf dieſer Höhe erhalten wollen? Wie ſollte durch die Vorſtellung ſeiner Menſchlichkeit ich ihn erniedrigen, wenn er doch ſich ſelbſt erniedriget?

Ehe durch objektive Unterſuchung, durch Entwicklung des Urweſens ſelber, ausgemacht iſt, was Gott iſt, können wir von Gott ſo wenig etwas verneinen als bejahen. Was er auch iſt, das iſt er durch ſich ſelbſt, nicht durch uns. Alſo kann ich ihm auch nicht zum voraus vorſchreiben, was er ſeyn ſoll. Er iſt, was er ſeyn will. Alſo muß ich erſt ſeinen Willen zu erforſchen ſuchen; nicht aber ihm zum voraus wehren zu ſeyn, was er ſeyn will.

Dieſe ganze Argumentation iſt mit der Kantiſchen Philoſophie zugleich veraltet, und ſollte billig nicht mehr gehört werden. Wenn wir ſagen: Gott darf nicht nach menſchlichen Begriffen gedacht werden, ſo machen wir die Beſchaffenheit unſerer menſchlichen Begriffe ebenſo — nur zum negativen Maß der Gottheit, wie Protagoras das wirklich bloß Subjektive des Menſchen zum Maß aller Dinge machte. Aber Sie gehen hierin noch weiter als Kant und machen die Erde (5) oder, wie Sie es nennen, unſer armſeliges — wie mir aber ſcheint, doch nicht ſo gar verächtliches — Erdſphäroid wieder zum Maß unſerer Begriffe.

Keiner unſerer geiſtigen Gedanken geht über die Erde hinaus. Die Anwendung unſerer Stammbegriffe gilt nicht einmal bis in den nächſten Planeten oder die Sonne (6), geſchweige bis in den Himmel. Wenn alſo Gott ſelbſtbewußt, ſelbſterkennend und perſönlich iſt, ſo iſt dieß für ihn (11) ein Afficirtwerden durch die Begriffe unſeres irdiſchen Verſtandes (die er doch übrigens uns ſelber eingepflanzt hat), und um dieſes Afficirtwerden zu verhindern, muß er ſelbſt auf Leben und Perſönlichkeit Verzicht thun. —

Auch auf das Argument, das Sie aus Ihrer Theorie von Vernunft und Verſtand hernehmen, wobei dieſer bald als das Prisma für den jenſeitigen indifferenten Lichtſtrahl (8), bald als ein Beleg von doppelter Reflexion (9) erſcheint, kann ich mich aus dem nämlichen Grunde nicht einlaſſen; weil ich überhaupt verwerflich finde, über Gott aus Gründen abſprechen zu wollen, die nicht aus ihm ſelbſt, ſondern aus unſerem Erkenntnißvermögen hergenommen ſind. Außerdem aber kann ich jene Sätze von Vernunft und Verſtand nur als ganz willkürliche Verſicherungen anſehen. Ich gehe daher von dieſen allgemeinen Beweiſen, die im Grunde alle ſchon vorausſetzen, was erſt bewieſen werden ſoll, und daher, die Wahrheit zu ſagen, nichts beweiſen, zu den Bemerkungen Ihres Schreibens fort, die gegen die Evolution Gottes aus ſich ſelbſt, wie ſie in jener Abhandlung — nicht ſowohl dargeſtellt als angedeutet worden, gerichtet ſind.

„Ich leihe, ſagen Sie, Gott die Sehnſucht, ſich ſelbſt zu gebären, als ob in Gott ein Wunſch ſeyn könnte, etwas zu werden, was er noch nicht wäre". Hierauf beweiſen Sie dann (13), daß Sehnſucht etwas ganz Menſchliches iſt. Sie konnten ſich dieſen Beweis in jeder Hinſicht erſparen, beſonders aber, wenn es Ihnen gefiel, meinen Gedanken, anſtatt ihn in den nächſten beliebigen Ausdruck zu überſetzen, mit den Beſtimmungen wiederzugeben, unter welchen er in meiner Abhandlung vorkommt. Ich behaupte: es iſt in Gott außer dem, was in Ihm eigentlich Er Selber iſt, ein anderes, von dieſem verſchiedenes, obwohl nicht abzutrennendes, Princip, deſſen Charakter Sehnſucht iſt, und zwar beſtimmt Sehnſucht, das Göttliche in ſich zu empfangen und

darzuſtellen. Von eben dieſem wird gezeigt, daß es das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualiſirung (in-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjekts oder Seyenden iſt. Sehnſucht iſt ſein Charakter, wie der der ganzen Natur, nicht daß ſie eine Sehnſucht hätte, ſondern ſie iſt ſelbſt und weſentlich Sehnſucht. Wenn Ihnen alſo auch (was doch nicht der Fall iſt) verſtattet ſeyn konnte, erſt dieſes von dem eigentlichen Selbſt Gottes unterſchiedene Weſen mit Gott ſelber (dem ſeyenden) zu verwechſeln oder zu vereinerleien, ſo konnten Sie doch ſelbſt dann nicht ſagen, ich ſchreibe Gott eine Sehnſucht zu, oder ich leihe ihm dieſelbe, wie man dieß von einer Eigenſchaft ſagen kann. Sie mußten dann wenigſtens ſagen, ich mache Gott ſelbſt zur Sehnſucht, oder ich behaupte: Gott ſelbſt ſey weſentlich Sehnſucht. Alſo auf jede Art ungenau und unangemeſſen meiner Vorſtellung iſt der gebrauchte Ausdruck; und der Nerv der Behauptung, daß dieſes Princip das einzige Werkzeug der Aktualiſirung des verborgenen und an ſich bloß in ſich ſelbſt ſeyenden Weſens der Gottheit ſey, wird nicht einmal berührt.

Doch — Sie fragen, wozu überhaupt dieſe Sehnſucht, die zwar nach dem Verſtande ſich richtet, nach ihm verlangt, aber nicht ſelbſt Verſtand, alſo verſtandlos iſt (Abh. S. 433 f. VII, 360)? „Wenn Gott von Ewigkeit war, wie ſollte je das Verſtandloſe dem Verſtande, das Chaos der Ordnung, die Finſterniß dem Lichte vorangegangen ſeyn“ (35)? Ich verwundere mich zwar, wie Sie das War von Gott ausſagen mögen, nachdem Sie kurz zuvor (27) das Iſt von ihm ausgeſchloſſen. Ich begnüge mich alſo Sie zu fragen, in welchem Sinne Sie jenes War nehmen? Wenn Gott von Ewigkeit war — nämlich im Zuſtand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er ſich nur durch die vollendete Schöpfung ſetzt —: ſo iſt allerdings nicht einzuſehen, wie jemals das Chaos der Ordnung, das Verſtandloſe dem Verſtand, die Finſterniß dem Lichte habe vorangehen können. Wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war — nämlich im Zuſtand der Aktualität und der geoffenbarten Exiſtenz, wenn er im Gegentheil einen Anfang ſeiner Offenbarung machte, ſo iſt damit zwar noch nicht bewieſen, daß dem gegenwärtigen Zuſtand der Ordnung das Chaos, dem Licht die Finſterniß

dem Verſtande das Verſtandloſe vorausgegangen ſey; aber es beſteht auch kein Einwurf dagegen, der von der Ewigkeit Gottes hergenommen wäre. Sie haben nun die Wahl, wozu Sie ſich bekennen wollen, — dazu, daß Gott von Ewigkeit war, nämlich dem Urweſen und nicht-geoffenbarten Seyn nach, oder daß er von Ewigkeit war, auch dem geoffenbarten Seyn nach. Im erſten Fall hat Ihr Beweis ſeinen Nerv verloren; im andern Fall behaupten Sie, daß die Schöpfung mit Gott gleich ewig iſt, oder daß Gott nothwendig von Ewigkeit her geſchaffen habe. Dann trifft aber Ihr Einwurf nicht vorzugsweiſe oder allein meine Behauptung; und ebenſo gut und in gleichem Sinn könnten Sie der allgemeinen Lehre, welche in Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum einen Anfang der göttlichen Offenbarungen behauptet, entgegenſetzen: „das Ewige könne doch nicht der Zeit fröhnen, oder einen Wechſel der Dinge in ſich dulden". —

Allein Sie greifen jene Erklärung der Schöpfung von einer gefährlicheren Seite, der moraliſchen, an. Weil ich behaupte, daß geſchichtlich oder der Wirklichkeit nach das Verſtandloſe vor dem Verſtand, Finſterniß vor dem Licht ſey, ſo meinen Sie (34), was uns hindern könnte, dieſe Erklärung weiter fortzuſetzen, und die Tugend aus dem Laſter, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel hervorgehen zu laſſen? — „Denn ſetzen Sie hinzu, das was Sie den dunkeln Grund der Exiſtenz Gottes nennen, iſt doch ſo etwas Aehnliches vom Teufel".

Das Letzte wünſchte ich von Ihnen nicht geſagt. So leicht hoffte ich von Ihnen meine Abhandlung doch nicht geleſen, wenn Sie darüber urtheilen wollten. Bei nur geringer Aufmerkſamkeit konnten Ihnen Stellen, wie die folgenden, nicht entgehen. „Wir haben ein für alle mal erklärt, daß das Böſe, als ſolches, nur in der Creatur entſpringen kann". — „Das anfängliche Grundweſen (worunter eben jener dunkle Grund der Exiſtenz Gottes verſtanden wird) kann nie an ſich böſe ſeyn." — „Es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſey" (S. 453, 488 VII, 375, 399] u. a.). Eine ſolche Unterſchiebung, welche

in der Verbindung, worin ſie ſteht, das zuvor nur einwurfsweiſe Vorgebrachte beinahe in die Behauptung verwandelt: nach meinen Grundſätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor, ſollte ein Mann Ihres Geiſtes denen laſſen, deren leicht überreizter Verſtand durch ihnen fremde und unerhörte über Begriffe unwillkürlich auf ſolche monstra et portenta geleitet wird[1].

Ich halte mich alſo bloß an die allgemeine in Ihren Worten enthaltene Vorausſetzung, daß Gott überhaupt nach jener Theorie aus dem Grund hervorgehe, gleichviel was dieſer iſt, oder womit er vergleichbar ſeyn mag.

Es iſt Ihnen bekannt, und Sie ſelbſt führen die darauf ſich beziehende Stelle meiner Abhandlung an, daß ich das Urweſen oder die unanfängliche und abſolut ewige Gottheit vor und über allem Grunde ſetze (S. 497 [406]) und in dieſer Beziehung immer von dem Grund rede als von einem Princip, das Gott in Sich (in ſeinem Urweſen) hat. Indem Sie alſo vorausſetzen, daß Gott überhaupt und indiſtinkte aus dem Grunde hervorgehe, d. h. ſeinen Urſprung aus dem Grunde habe, entſtellen Sie in der That meine wirkliche Behauptung. Es war Ihnen aus derſelben Stelle (S. 497 [406]) bekannt, daß ich dem Grund überall nur ein Verhältniß zu dem Exiſtirenden gebe, nicht aber zu dem, was über dem Grund, wie über dem Exiſtirenden iſt. Nur zu dieſem verhält er ſich als Grund (Grundlage) der Exiſtenz. Sie mußten daher wenigſtens die Beſtimmung hinzuſetzen: Gott als das Exiſtirende (τὸ ὄν), als Subjekt der Exiſtenz, gehe aus dem Grunde zur Exiſtenz hervor. Aber bei dieſer Beſtimmung leuchtete die Unmöglichkeit der Behauptung zu unmittelbar ein. Denn der Grund zur Exiſtenz kann doch zu nichts weiter Grund ſeyn als eben zum Exiſtiren, rein als ſolchem; nicht aber Grund von dem, was exiſtirt, dem Subjekt der Exiſtenz, welches, wie ich Ihnen ſchon (1) zeigte, zwei himmelweit verſchiedene Begriffe ſind.

[1] Z. B. einem Süßkind. Man ſ. deſſen Prüfung der Schellingiſchen Lehren von Gott ꝛc. im 17ten Stück des Magazins für chriſtliche Moral und Dogmatik; auch beſonders abgedruckt. Tübingen bei Cotta. — Was es mit dieſer (angeblichen) Prüfung auf ſich hat, werde ich in einem folgenden Heft ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Später hinzugeſetzte Anmerkung.

Wollten Sie meinen wirklichen Gedanken ausdrücken, ſo konnten Sie nur ſagen: das irrationale, für ſich verſtandloſe Princip in Gott ſey für ihn Grund, d. i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung ſeines nur in ſich ſeyenden Subjekts, oder Bedingung ſeiner äußerlich wirkenden Exiſtenz. Wollten Sie gegen dieſen Gedanken ſtreiten, ſo gab es nur zwei Mittel. Sie mußten behaupten, daß Gott niemals nöthig gehabt habe ſich zu offenbaren, daß Gott von jeher geoffenbart geweſen, und der geoffenbarte Gott mit dem Urweſen einerlei ſey. Oder Sie mußten leugnen, daß ein für ſich verſtandloſes Princip in Gott ſey, und das Medium der Offenbarung werden könne, was Ihnen ja nach den gewohnten Begriffen gar nicht ſchwer fallen konnte.

Daſſelbe Verhältniß, das nach Ihrer Darſtellung meiner Grundſätze Gott zu dem Grunde hat, ſcheinen Sie auch zwiſchen Licht und Finſterniß, Verſtand und Verſtandloſem vorauszuſetzen. Sie ſtellen ſich, wie es ſcheint, vor, das Licht habe als Potenz, als Weſen ſeinen Urſprung von der Finſterniß, der Verſtand als Princip habe ſeinen Urſprung von dem Verſtandloſen — das Seyende von dem Nichtſeyenden. Hierin nun würden Sie mich auf eine unbegreifliche Weiſe mißverſtehen. Die Finſterniß iſt nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Weſen ſey, wie das Licht iſt; das Verſtandloſe ebenſo muß nicht darum ſeyn, damit es einen Verſtand gebe. Das Licht, und was ihm analog iſt, der Verſtand, iſt eine, von der Finſterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als dieſe (= A^2); oder (um das Eigentliche zu ſagen) das Licht iſt eben das ſeinem Begriff nach (in ſich) Seyende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in-ſich-Seyende iſt, bedarf es, um als dieſes in-ſich-Seyende zu ſeyn, d. h. um ſich als dieſes zu erweiſen, thätig zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finſterniß, welche alſo Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) ſeiner Aktualiſirung iſt, und als Bedingung ihm als Wirklichem, in-Wirkung-Geſetztem, nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Im Gegentheil iſt nun die Finſterniß, als das abſolut-Entgegengeſetzte des Lichts, nothwendig das von ſich ſelber (in ſich) nicht Seyende, d. h., ſie

hat kein wahres Seyn in ſich ſelber und iſt urſprünglich nur ein Seyn außer ſich; denn ſie iſt nicht um ihrer ſelbſt, ſondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes willen, nur als Bedingung oder Werkzeug von deſſen Offenbarung. Und ſo wie die Finſterniß Bedingung oder Grund des äußerlich-Seyns oder Exiſtirens des Lichtes iſt, ſo iſt hinwiederum das Licht Urſache eines in-ſich-Seyns der Finſterniß — ſie iſt ſchöpferiſches Princip, das aus dem Nichtſeyenden etwas Seyendes (die Creatur) hervorruft.

Nur in Bezug auf dieſe ſage ich — in der Stelle (S. 433 [360]), die Sie doch bei der obigen Folgerung allein vor Augen haben konnten —, das Seyende gehe aus dem Nichtſeyenden, der Verſtand aus dem Verſtandloſen, das Licht aus der Finſterniß hervor.

Wollten Sie indeß dieſen Satz in einen allgemeinen verwandeln, ſo mußten Sie die meinen Gedanken gemäße Beſtimmung hinzuſetzen. Der Verſtand geht aus dem Verſtandloſen, aber dem erſterbenden, Licht aus Finſterniß, aber der überwundenen, hervor. Der Verſtand kann, als ſolcher, als wirklich, nur aufgehen, indem das zuvor herrſchend geweſene Verſtandloſe ſich ihm unterwirft, und relativ auf ihn wie todt (Materie, Stoff) wird. Das Licht kann als ſolches in der Wirklichkeit nur aufgehen, wenn das erſt herrſchende Princip der Finſterniß ihm erſtirbt, ſich ihm unterwirft.

Wenn alſo auch jene Folgerung abſcheulich genug lautet, um jedermann mit Entſetzen zu erfüllen, ſo brauchte doch bloß die meinem Sinn gemäße Beſtimmung hinzugefügt zu werden, um jedermann mit ihr auszuſöhnen. Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Weſen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laſter, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit iſt nur möglich nach gänzlich erſtorbener Sünde, und geht inſofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es iſt dieß ein Satz, der ſich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel iſt höchſte Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht iſt überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl

als in der beſtändigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Geſundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der ſtets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menſchen leben, ſo muß der Teufel in ihm ſterben, ſo wie Sie umgekehrt ſagen: in dem Menſchen, der Gott los ſey, wohne der Teufel.

Wie ſchon ehemals meinen Sie überhaupt auch jetzt wieder ſich beſonders der Sittlichkeit gegen mein Syſtem annehmen zu müſſen, das nach Ihnen für Pflicht, Recht, Gewiſſen und Tugend keine Stelle hat (22). Ich könnte Ihnen zwar dieß leicht erwiedern. Ich könnte fragen, welche Früchte für die Moral die Vermuthung tragen kann, daß der Menſch auf Erden nur ein Schauſpieler ſeyn könnte, den die Sonne ſchickt und abruft, wie ſie (die Sonne) es für gut hält (46), oder jene remanenhafte Unſterblichkeit (31), wonach wir die höheren Sterne als die Schauplätze unſerer künftigen Metamorphoſen zu betrachten haben, oder auch, daß Ihrer ganzen Philoſophie die Idee einer Geiſterwelt ſo völlig fremd iſt. Dieß erhellt aus dem mitgetheilten Schema (21) Ihres Syſtems. Eine negative Seite des Verſtandes, welche die Natur, eine poſitive, welche die Geſchichte iſt (auch die „höhere Ordnung der Dinge“ genannt, als gäbe es keine andere!); in der Mitte beider die Kunſt; das iſt alles! Doch, wie geſagt, ich liebe ſolche Folgerungen überhaupt nicht, weil es ſich von ſelbſt verſteht, daß, was theoretiſch betrachtet irrig oder unkräftig iſt, auch nothwendig moraliſch kraftlos oder irreführend ſeyn muß.

Aus (todten) Proportionen und Disproportionen (mit mathematiſchen Formeln) läßt ſich die Tugend freilich nicht herausbringen (22); ich verſichere Sie aber, daß dieß nicht meine Abſicht iſt, und daß Sie weit von meinem Sinn entfernt ſind, wenn Sie Ihnen geläufige Formeln, wie die „dynamiſche Gradreihe, wo zwei Kräfte aus einem gemeinſchaftlichen Centro ſich trennen“ mir unterlegen.

Sie ſehen durch meine Lehre (unſtreitig einiger phyſikaliſcher Ausdrücke wegen) — die Ethik ſchon von der Phyſik verſchlungen, die höhere Ordnung der Dinge zur niederen depotenzirt (21—22). Sie können nicht zugeben, daß die Naturprincipien von Licht und Schwere auch nur

analogiſch auf die ſittliche Ordnung der Dinge übergetragen werden (36); hingegen da, wo Sie ſelber die Natur des Böſen erklären wollen, nennen Sie das innere Princip deſſelben den tiefſten unmoraliſchen Attraktions-Punkt im Menſchen (50). Welch ein Unterſchied iſt wohl in der gegenwärtigen Beziehung zwiſchen Schwere und Attraktion, wie ich denn überhaupt in dem, was Sie von der Natur des Böſen ſagen, im Grunde nur meine eigne Idee wieder finden kann? „Die Begriffe von Peripherie und Centrum gehören bloß der Naturſeite an, und ſeyen in der moraliſchen Welt keiner Bedeutung fähig“ (23), und doch machen Sie kurz vorher die Natur zur negativen, die ſittliche Welt zur poſitiven Seite, und vergleichen beide (20) mit den entgegengeſetzten Schenkeln einer Hyperbel (wodurch, im Vorbeigehen zu ſagen, die ſittliche Welt vollkommen der Natur gleich geſetzt wird, indeß bei einer Vergleichung der erſten mit dem Centro, der andern mit dem Umkreis, wenigſtens die Superiorität der moraliſchen über die phyſiſche Welt dargeſtellt würde); die Geſchichte der Menſchheit dann weiter zu einer Cycloide, mit der Behauptung, nur noch die transſcendenten Linien von unendlicher Ordnung bieten Analoga für die ſittliche Welt dar (24). Gleich als wären dieſe Linien weniger Naturformen, als es der Kreis iſt! Und wenn überhaupt mathematiſche Analoga von ſittlichen Dingen verſtattet ſind, warum nicht das weit allgemeiner bedeutſame von Mittelpunkt und Umkreis, als das Ihnen ſo gefällige von den Schenkeln, den Abſciſſen, der Aſymptote der Hyperbel?

Ueberhaupt will ich bemerken, daß ich verwundert bin, wie Sie noch immer an mathematiſchen Gleichniſſen hangen, die Ihnen vielleicht für untergeordnete Dinge einige Vortheile gewähren konnten, und die Neigung nicht überwinden können, ſich alles auf dieſe todten Formeln zurückzubringen. Sie wollen ſogar (40) meine dialektiſche Theorie vom erſten Urſprung der Zweiheit, wie einſt die magnetiſchen Erſcheinungen, am Hebel deutlich machen. Ich hätte davon, der angenommenen Ordnung nach, gleich zu Anfang reden ſollen. Aber ich unterließ es, weil ich in jener ganzen Expoſition (38—40) eine Verwirrung meiner Begriffe fand, bei der ich kaum wußte, wo anzufangen. Ich mußte entweder

erſt die ganze Sache zurechtſtellen, von Anfang herleiten, wer weiß, ob mit beſſerem Erfolg, da die Ruhe, mit der Sie jetzt ſcherzend und ſelbſt verächtlichen Blicks (41) auf alle philoſophiſchen Syſteme herabſehen können, Ihnen ſchwerlich verſtattet hätte der Herleitung zu folgen. Oder ich mußte jene Stelle Ihres Briefes nachahmen, wo Sie, um ſich ganz auszuſprechen (24—25), in lauter Negationen reden; ich mußte ſagen: „Ein lebendiger Proceß, wie jener des erſten Urſprungs der Zweiheit, läßt ſich nicht am Hebel darſtellen. Was ich den Grund nenne, läßt ſich nicht (40) mit dem Schwerpunkt vergleichen; ſollte je ein ſolches Mechaniſiren hier ſtattfinden, ſo müßte er mit dem einen Gewicht des Hebels verglichen werden. Es braucht kein beſonderes differenziirendes Princip in dem Einen, um den Urſprung der Zweiheit zu erklären (38). Ich habe niemals behauptet, daß Böſes und Gutes — zugleich oder nacheinander — aus dem Ungrund hervorgehen“ (39) u. ſ. w. Wozu würden aber alle dieſe Verneinungen gedient haben? Der Hergang des Proceſſes, das Geſchichtliche, Genetiſche iſt Ihnen unbekannt, wie könnten Sie, und wer mit Ihnen in gleichem Falle iſt, aus dem Dialektiſchen ſich zurecht finden?

Hiemit will ich alſo meine Antworten auf Ihre Einwendungen beſchließen, indem ich glaube, das Bisherige könnte hinreichen, Sie zu überzeugen, daß Sie den Sinn und Zuſammenhang der in meiner Abhandlung enthaltenen Ideen noch nicht völlig erreicht haben. Ich übergehe vieles, das leicht auflösbar oder geradezu irrig iſt, wie wenn Sie mir (25) Schuld geben, ich negire die Freiheit in Gott, weil ich das Band der Principien in ihm für (moraliſch) unauflöslich erkläre, oder wenn Sie der Naturphiloſophie — (freilich weiß ich nicht, was Sie ſo nennen) die anfangloſe Zeit (42) zuſchieben.

Habe ich nun bisher Ihre Einwendungen vielleicht etwas zu kurz und trocken beantwortet, ſo ziemt es mir jetzt zu geſtehen, daß dieſe Einwendungen, ſo wie überhaupt Ihre Anſichten meines Syſtems ziemlich folgerichtig aus Ihrer eignen Betrachtungsart der Dinge folgen, und daß jenes da, wo Sie ſtehen, Ihnen nicht wohl anders erſcheinen kann. Meine Antwort würde daher unvollkommen und ungenügend ſeyn, wenn

Sie mir nicht erlaubten, um auch im Gegentheil meine Gedanken über Ihren philoſophiſchen Standpunkt mitzutheilen.

„Die Schöpfung iſt nicht entſtanden, ſondern gegeben. Wie die menſchliche Vernunft geſetzt iſt, ſo iſt auch die Idee der Wahrheit in ihr geſetzt, und die Schöpfung oder (?) Natur iſt nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Wahrheit“ (43). Sie rührt demnach keineswegs unmittelbar von Gott her, ſondern die ſogenannte Idee, Wahrheit, iſt ihre einzige Schöpferin (ebendaſ.). Dieſe ſogenannte Idee iſt aber ſelbſt nur geſetzt, inwiefern die menſchliche Vernunft geſetzt iſt, und mit ihr zugleich. Somit fällt Ihnen die ganze Natur in die menſchliche Vernunft hinein. Dieſe Anſicht erhebt ſich alſo zwar nicht über den allerſubjektivſten Idealismus; aber es iſt nicht das lebendige Ich, wie bei Fichte, ſondern mittelbar die kalte Vernunft, unmittelbar der todte Begriff Wahrheit, durch den die Natur producirt, eher, weil dieß ſchon zu lebendig iſt, ſchlechthin geſetzt iſt. Ich finde dieſe Art von Idealismus die bequemſte von allen. Sie überhebt aller Fragen wegen des Hergangs, des Geſchehens, welches immer die ſchwierigſten ſind. Die Frage, ob und wie die Natur entſtanden, hat keinen Sinn, weil die Idee der Wahrheit, die Seele aller Conſtruktionen, nicht wieder in die Conſtruktion aufgenommen werden kann. Es gibt Menſchen, denen die Welt, wegen angeborener Unempfindlichkeit für die Farbe, wie ein Kupferſtich ausſieht. Menſchen, für welche die Natur das wirklich würde, was ſie in Ihren Gedanken iſt, ein totaler Reflex der ſogenannten Idee Wahrheit, müßte ſie unſtreitig wie ein Buch voll geometriſcher Figuren vorkommen. Das Wort Reflex würde übrigens die Sache ganz leicht machen, wenn ſich nur ein Reflex denken ließe ohne etwas, wovon oder woraus reflektirt wird. Da Sie aber außer der menſchlichen Vernunft und der in ihr geſetzten ſogenannten Idee Wahrheit nichts haben, ſo wäre ich begierig, woher Sie das reflektirende Medium zu jenem totalen Reflex nehmen wollten?

Wie es ſich auf der Seite der Natur verhielt, ſo verhält es ſich auch mit der ſittlichen Seite, „die Weltgeſchichte iſt nichts anderes als der totale Reflex der Idee der Tugend (45). Eine ſo einfache und

unſchuldige Weltgeſchichte wäre dem bedrängten Menſchengeſchlechte wohl zu gönnen. Aber eine Geſchichte, in welcher Sie ſelbſt die Erſcheinungen und Wirkungen des Teufels ganz leicht nachweiſen könnten, wenn Sie dem Teufel nur dieſe Ehre anthun wollten (50b), in der von jeher neben ſeltenen und verborgenen Tugenden alle Kräfte der Bosheit in offenbarer Wirkung ſich gezeigt haben, eine ſolche Geſchichte als einen totalen Reflex der Tugend begreifen zu wollen, ſcheint mir doch wirklich zu menſchenfreundlich.

Ebenſo iſt der Organismus nur der totale Reflex der Idee der Schönheit und mit der Vernunft zugleich gegeben (47). Wenn der entzückte Betrachter geſteht, daß auf der Oberfläche des vollkommenen menſchlichen Leibes alle einzelnen Schönheiten des Univerſums in der ergötzlichſten Harmonie zuſammenſpielen, ſo wird doch kaum jemand finden, daß Magen, Gedärme, Milz, Leber, Pankreas und die vielen einzelnen von der Natur vorſorglich nach innen gebrachten Werkzeuge, die doch auch zum Organismus gehören, oder daß der Organismus überhaupt in ſo manchen das Schönheitsgefühl des Menſchen mit Abſcheu erfüllenden Geſchöpfen ein totaler Reflex der Schönheit ſey.

Nochmals; ich finde eine Vernunft, mit der alles ſchon geſetzt iſt, ungemein bequem, und verwundere mich nur, wie Sie noch Reflexe jener drei Abſtraktheiten nöthig finden. Es wäre weit kürzer, Natur, Geſchichte und Organismus (den Sie inſofern nicht zu der Natur zu rechnen ſcheinen) ohne ſolche Umſtände gleich in ihrer ganzen Breite mit der Vernunft und ihren drei Abſtraktheiten zumal geſetzt ſeyn zu laſſen.

Unſtreitig verwundert Sie der Ausdruck, deſſen ich mich über jene ſogenannten Ideen bediene. Denn das iſt ja doch gewiß und entſchieden, und gibt täglich zu den ſchönſten Reden Veranlaſſung, daß Wahrheit, Tugend und Schönheit Ideen ſind. Und zwar dieß ganz wörtlich verſtanden. Auch für ächt Platoniſch wird es gehalten. Denn Plato ſpricht z. B. im Phädrus von der Schönheit, daß wir ſie einſt im höchſten Glanze geſehen und uns ihrer erinnern, wenn wir hier ſchöne Dinge erblicken. Soviel ich nun mir anmaßen kann, Platos Sinn zu verſtehen, meint er hiebei die urſprüngliche Schönheit — nicht eine für-

darzuſtellen. Von eben dieſem wird gezeigt, daß es das einzige Werkzeug der Offenbarung und Aktualiſirung (in-Thätigkeit-Setzung) des eigentlichen Subjekts oder Seyenden iſt. Sehnſucht iſt ſein Charakter, wie der der ganzen Natur, nicht daß ſie eine Sehnſucht hätte, ſondern ſie iſt ſelbſt und weſentlich Sehnſucht. Wenn Ihnen alſo auch (was doch nicht der Fall iſt) verſtattet ſeyn konnte, erſt dieſes von dem eigentlichen Selbſt Gottes unterſchiedene Weſen mit Gott ſelber (dem ſeyenden) zu verwechſeln oder zu vereinerleien, ſo konnten Sie doch ſelbſt dann nicht ſagen, ich ſchreibe Gott eine Sehnſucht zu, oder ich leihe ihm dieſelbe, wie man dieß von einer Eigenſchaft ſagen kann. Sie mußten dann wenigſtens ſagen, ich mache Gott ſelbſt zur Sehnſucht, oder ich behaupte: Gott ſelbſt ſey weſentlich Sehnſucht. Alſo auf jede Art ungenau und unangemeſſen meiner Vorſtellung iſt der gebrauchte Ausdruck; und der Nerv der Behauptung, daß dieſes Princip das einzige Werkzeug der Aktualiſirung des verborgenen und an ſich bloß in ſich ſelbſt ſeyenden Weſens der Gottheit ſey, wird nicht einmal berührt.

Doch — Sie fragen, wozu überhaupt dieſe Sehnſucht, die zwar nach dem Verſtande ſich richtet, nach ihm verlangt, aber nicht ſelbſt Verſtand, alſo verſtandlos iſt (Abh. S. 433 f. VII, 360)? „Wenn Gott von Ewigkeit war, wie ſollte je das Verſtandloſe dem Verſtande, das Chaos der Ordnung, die Finſterniß dem Lichte vorangegangen ſeyn“ (35)? Ich verwundere mich zwar, wie Sie das War von Gott ausſagen mögen, nachdem Sie kurz zuvor (27) das Iſt von ihm ausgeſchloſſen. Ich begnüge mich alſo Sie zu fragen, in welchem Sinne Sie jenes War nehmen? Wenn Gott von Ewigkeit war — nämlich im Zuſtand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er ſich nur durch die vollendete Schöpfung ſetzt —: ſo iſt allerdings nicht einzuſehen, wie jemals das Chaos der Ordnung, das Verſtandloſe dem Verſtand, die Finſterniß dem Lichte habe vorangehen können. Wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war — nämlich im Zuſtand der Aktualität und der geoffenbarten Exiſtenz, wenn er im Gegentheil einen Anfang ſeiner Offenbarung machte, ſo iſt damit zwar noch nicht bewieſen, daß dem gegenwärtigen Zuſtand der Ordnung das Chaos, dem Licht die Finſterniß,

dem Verſtande das Verſtandloſe vorausgegangen ſey; aber es beſteht auch kein Einwurf dagegen, der von der Ewigkeit Gottes hergenommen wäre. Sie haben nun die Wahl, wozu Sie ſich bekennen wollen, — dazu, daß Gott von Ewigkeit war, nämlich dem Urweſen und nicht-geoffenbarten Seyn nach, oder daß er von Ewigkeit war, auch dem geoffenbarten Seyn nach. Im erſten Fall hat Ihr Beweis ſeinen Nerv verloren; im andern Fall behaupten Sie, daß die Schöpfung mit Gott gleich ewig iſt, oder daß Gott nothwendig von Ewigkeit her geſchaffen habe. Dann trifft aber Ihr Einwurf nicht vorzugsweiſe oder allein meine Behauptung; und ebenſo gut und in gleichem Sinn könnten Sie der allgemeinen Lehre, welche in Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum einen Anfang der göttlichen Offenbarungen behauptet, entgegenſetzen: „das Ewige könne doch nicht der Zeit fröhnen, oder einen Wechſel der Dinge in ſich dulden". —

Allein Sie greifen jene Erklärung der Schöpfung von einer gefährlicheren Seite, der moraliſchen, an. Weil ich behaupte, daß geſchichtlich oder der Wirklichkeit nach das Verſtandloſe vor dem Verſtand, Finſterniß vor dem Licht ſey, ſo meinen Sie (34), was uns hindern könnte, dieſe Erklärung weiter fortzuſetzen, und die Tugend aus dem Laſter, das Heilige aus der Sünde, den Himmel aus der Hölle und Gott aus dem Teufel hervorgehen zu laſſen? — „Denn ſetzen Sie hinzu, das was Sie den dunkeln Grund der Exiſtenz Gottes nennen, iſt doch ſo etwas Aehnliches vom Teufel".

Das Letzte wünſchte ich von Ihnen nicht geſagt. So leicht hoffte ich von Ihnen meine Abhandlung doch nicht geleſen, wenn Sie darüber urtheilen wollten. Bei nur geringer Aufmerkſamkeit konnten Ihnen Stellen, wie die folgenden, nicht entgehen. „Wir haben ein für alle mal erklärt, daß das Böſe, als ſolches, nur in der Creatur entſpringen kann". — „Das anfängliche Grundweſen (worunter eben jener dunkle Grund der Exiſtenz Gottes verſtanden wird) kann nie an ſich böſe ſeyn." — „Es kann auch nicht geſagt werden, daß das Böſe aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber deſſelben ſey" (S. 453, 488 VII, 375, 399] u. a.). Eine ſolche Unterſchiebung, welche

in der Verbindung, worin ſie ſteht, das zuvor nur einwurfsweiſe Vorgebrachte beinahe in die Behauptung verwandelt: nach meinen Grundſätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor, ſollte ein Mann Ihres Geiſtes denen laſſen, deren leicht überreizter Verſtand durch ihnen fremde und unerhörte über Begriffe unwillkürlich auf ſolche monstra et portenta geleitet wird[1].

Ich halte mich alſo bloß an die allgemeine in Ihren Worten enthaltene Vorausſetzung, daß Gott überhaupt nach jener Theorie aus dem Grund hervorgehe, gleichviel was dieſer iſt, oder womit er vergleichbar ſeyn mag.

Es iſt Ihnen bekannt, und Sie ſelbſt führen die darauf ſich beziehende Stelle meiner Abhandlung an, daß ich das Urweſen oder die unanfängliche und abſolut ewige Gottheit vor und über allem Grunde ſetze (S. 497 [406]) und in dieſer Beziehung immer von dem Grund rede als von einem Princip, das Gott in Sich (in ſeinem Urweſen) hat. Indem Sie alſo vorausſetzen, daß Gott überhaupt und indiſtinkte aus dem Grunde hervorgehe, d. h. ſeinen Urſprung aus dem Grunde habe, entſtellen Sie in der That meine wirkliche Behauptung. Es war Ihnen aus derſelben Stelle (S. 497 [406]) bekannt, daß ich dem Grund überall nur ein Verhältniß zu dem Exiſtirenden gebe, nicht aber zu dem, was über dem Grund, wie über dem Exiſtirenden iſt. Nur zu dieſem verhält er ſich als Grund (Grundlage) der Exiſtenz. Sie mußten daher wenigſtens die Beſtimmung hinzuſetzen: Gott als das Exiſtirende (τὸ ὄν), als Subjekt der Exiſtenz, gehe aus dem Grunde zur Exiſtenz hervor. Aber bei dieſer Beſtimmung leuchtete die Unmöglichkeit der Behauptung zu unmittelbar ein. Denn der Grund zur Exiſtenz kann doch zu nichts weiter Grund ſeyn als eben zum Exiſtiren, rein als ſolchem; nicht aber Grund von dem, was exiſtirt, dem Subjekt der Exiſtenz, welches, wie ich Ihnen ſchon (1) zeigte, zwei himmelweit verſchiedene Begriffe ſind.

[1] Z. B. einem Säßkind. Man ſ. deſſen Prüfung der Schellingiſchen Lehren von Gott ꝛc. im 17ten Stück des Magazins für chriſtliche Moral und Dogmatik; auch beſonders abgedruckt. Tübingen bei Cotta. — Was es mit dieſer (angeblichen) Prüfung auf ſich hat, werde ich in einem folgenden Heft ausführlicher zu zeigen Gelegenheit nehmen. Später hinzugeſetzte Anmerkung.

Wollten Sie meinen wirklichen Gedanken ausdrücken, ſo konnten Sie nur ſagen: das irrationale, für ſich verſtandloſe Princip in Gott ſey für ihn Grund, d. i. Grundlage, Bedingung, Medium der Offenbarung ſeines nur in ſich ſeyenden Subjekts, oder Bedingung ſeiner äußerlich wirkenden Exiſtenz. Wollten Sie gegen dieſen Gedanken ſtreiten, ſo gab es nur zwei Mittel. Sie mußten behaupten, daß Gott niemals nöthig gehabt habe ſich zu offenbaren, daß Gott von jeher geoffenbart geweſen, und der geoffenbarte Gott mit dem Urweſen einerlei ſey. Oder Sie mußten leugnen, daß ein für ſich verſtandloſes Princip in Gott ſey, und das Medium der Offenbarung werden könne, was Ihnen ja nach den gewohnten Begriffen gar nicht ſchwer fallen konnte.

Daſſelbe Verhältniß, das nach Ihrer Darſtellung meiner Grundſätze Gott zu dem Grunde hat, ſcheinen Sie auch zwiſchen Licht und Finſterniß, Verſtand und Verſtandloſem vorauszuſetzen. Sie ſtellen ſich, wie es ſcheint, vor, das Licht habe als Potenz, als Weſen ſeinen Urſprung von der Finſterniß, der Verſtand als Princip habe ſeinen Urſprung von dem Verſtandloſen — das Seyende von dem Nichtſeyenden. Hierin nun würden Sie mich auf eine unbegreifliche Weiſe mißverſtehen. Die Finſterniß iſt nicht darum nothwendig, damit überhaupt ein Weſen ſey, wie das Licht iſt; das Verſtandloſe ebenſo muß nicht darum ſeyn, damit es einen Verſtand gebe. Das Licht, und was ihm analog iſt, der Verſtand, iſt eine, von der Finſterniß ganz unabhängige, ja eine höhere Potenz als dieſe (= A^2); oder (um das Eigentliche zu ſagen) das Licht iſt eben das ſeinem Begriff nach (in ſich) Seyende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben darum, weil es das in-ſich-Seyende iſt, bedarf es, um als dieſes in-ſich-Seyende zu ſeyn, d. h. um ſich als dieſes zu erweiſen, thätig zu offenbaren, des gegenwirkenden Princips der Finſterniß, welche alſo Grund (Grundlage, Unterlage, Bedingung) ſeiner Aktualiſirung iſt, und als Bedingung ihm als Wirklichem, in-Wirkung-Geſetztem, nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Im Gegentheil iſt nun die Finſterniß, als das abſolut-Entgegengeſetzte des Lichts, nothwendig das von ſich ſelber (in ſich) nicht Seyende, d. h., ſie

hat kein wahres Seyn in ſich ſelber und iſt urſprünglich nur ein Seyn außer ſich; denn ſie iſt nicht um ihrer ſelbſt, ſondern nur um eines andern, nämlich um des Lichtes willen, nur als Bedingung oder Werkzeug von deſſen Offenbarung. Und ſo wie die Finſterniß Bedingung oder Grund des äußerlich-Seyns oder Exiſtirens des Lichtes iſt, ſo iſt hinwiederum das Licht Urſache eines in-ſich-Seyns der Finſterniß — ſie iſt ſchöpferiſches Princip, das aus dem Nichtſeyenden etwas Seyendes (die Creatur) hervorruft.

Nur in Bezug auf dieſe ſage ich — in der Stelle (S. 433 [360]), die Sie doch bei der obigen Folgerung allein vor Augen haben konnten —, das Seyende gehe aus dem Nichtſeyenden, der Verſtand aus dem Verſtandloſen, das Licht aus der Finſterniß hervor.

Wollten Sie indeß dieſen Satz in einen allgemeinen verwandeln, ſo mußten Sie die meinen Gedanken gemäße Beſtimmung hinzuſetzen. Der Verſtand geht aus dem Verſtandloſen, aber dem erſterbenden, Licht aus Finſterniß, aber der überwundenen, hervor. Der Verſtand kann, als ſolcher, als wirklich, nur aufgehen, indem das zuvor herrſchend geweſene Verſtandloſe ſich ihm unterwirft, und relativ auf ihn wie todt (Materie, Stoff) wird. Das Licht kann als ſolches in der Wirklichkeit nur aufgehen, wenn das erſt herrſchende Princip der Finſterniß ihm erſtirbt, ſich ihm unterwirft.

Wenn alſo auch jene Folgerung abſcheulich genug lautet, um jedermann mit Entſetzen zu erfüllen, ſo brauchte doch bloß die meinem Sinn gemäße Beſtimmung hinzugefügt zu werden, um jedermann mit ihr auszuſöhnen. Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Weſen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laſter, nämlich dem überwundenen und getödteten, hervor. Heiligkeit iſt nur möglich nach gänzlich erſtorbener Sünde, und geht inſofern in der That aus der Sünde, nämlich der getödteten, hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es iſt dieß ein Satz, der ſich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel iſt höchſte Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht iſt überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl

als in der beſtändigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Geſundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der ſtets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit. Soll Gott in einem Menſchen leben, ſo muß der Teufel in ihm ſterben, ſo wie Sie umgekehrt ſagen: in dem Menſchen, der Gott los ſey, wohne der Teufel.

Wie ſchon ehemals meinen Sie überhaupt auch jetzt wieder ſich beſonders der Sittlichkeit gegen mein Syſtem annehmen zu müſſen, das nach Ihnen für Pflicht, Recht, Gewiſſen und Tugend keine Stelle hat (22). Ich könnte Ihnen zwar dieß leicht erwiedern. Ich könnte fragen, welche Früchte für die Moral die Vermuthung tragen kann, daß der Menſch auf Erden nur ein Schauſpieler ſeyn könnte, den die Sonne ſchickt und abruft, wie ſie (die Sonne) es für gut hält (46), oder jene remanenhafte Unſterblichkeit (31), wonach wir die höheren Sterne als die Schauplätze unſerer künftigen Metamorphoſen zu betrachten haben, oder auch, daß Ihrer ganzen Philoſophie die Idee einer Geiſterwelt ſo völlig fremd iſt. Dieß erhellt aus dem mitgetheilten Schema (21) Ihres Syſtems. Eine negative Seite des Verſtandes, welche die Natur, eine poſitive, welche die Geſchichte iſt (auch die „höhere Ordnung der Dinge“ genannt, als gäbe es keine andere!); in der Mitte beider die Kunſt; das iſt alles! Doch, wie geſagt, ich liebe ſolche Folgerungen überhaupt nicht, weil es ſich von ſelbſt verſteht, daß, was theoretiſch betrachtet irrig oder unkräftig iſt, auch nothwendig moraliſch kraftlos oder irreführend ſeyn muß.

Aus (todten) Proportionen und Disproportionen (mit mathematiſchen Formeln) läßt ſich die Tugend freilich nicht herausbringen (22); ich verſichere Sie aber, daß dieß nicht meine Abſicht iſt, und daß Sie weit von meinem Sinn entfernt ſind, wenn Sie Ihnen geläufige Formeln, wie die „dynamiſche Gradreihe, wo zwei Kräfte aus einem gemeinſchaftlichen Centro ſich trennen“ mir unterlegen.

Sie ſehen durch meine Lehre (unſtreitig einiger phyſikaliſcher Ausdrücke wegen) — die Ethik ſchon von der Phyſik verſchlungen, die höhere Ordnung der Dinge zur niederen depotenzirt (21—22). Sie können nicht zugeben, daß die Naturprincipien von Licht und Schwere auch nur

Sie reden zwar und ſehr angelegentlich vom Chriſtenthum. Aber theils iſt es in der That nicht ſo einfach (52), wie Sie es gern herſtellen möchten, nämlich eine bloß zum Herzen ſprechende, dem Geiſt keine Geheimniſſe offenbarende Lehre; theils weiß ich nicht, wie Sie die wirkliche Einfalt deſſelben, z. B. die Lehre, daß Gott ſeinen Sohn geſendet, mit der Erhabenheit Ihrer Begriffe von Gott und ſeiner Würde vereinigen wollen. Denn wie ſollte der Gott, den nur ein belächelnswerther Verſtand zum Superlativ der Menſchennatur macht (10), zu dem ſo ganz menſchlichen Verhältniſſe kommen, einen Sohn zu haben, den er ſendet? Oder wie ſollte dieſes „Pünktchen Erde, das mit ſeinem politiſchen Bruchſtück wie der Tropfen im Ocean entſtehen und vergehen kann, ohne daß die Weltgeſchichte des Univerſums im mindeſten dadurch geſtört wird“ (45), zum Hauptſchauplatz ſeiner Offenbarungen von Gott auserſehen geweſen ſey? Oder wie das Ergehen des Menſchen über den, wenn er ſich als Ebenbild Gottes brüſtet, der Sonnenbewohner lächeln dürfte, wie wir über die Würmchen im Graſe, wenn ſie ſich zu Ebenbildern des Menſchen machten (31), und der Gang der Menſchengeſchichte, welche vielleicht nur ein Roman oder ein Drama iſt, das die Sonne gedichtet hat (46), in den Augen deſſen ſo wichtig geweſen ſeyn, der über allen Sonnen iſt?

Freilich ſetzen Sie dieſe Bedeutung des Chriſtenthums wieder auf das ziemlich gangbare Maß herab, indem Sie wiederholt die Offenbarung Gottes durch Chriſtum eine mittelbare (51. 52 ꝛc.) nennen, und nach dem beliebten Auskunftsmittel aufgeklärter Theologen das Wort behalten, aber die Kraft der Sache aufheben. Wenigſtens begreife ich demnach nicht, wie Sie die Verſuche natürlicher Wundererklärungen irreligiös nennen (53), da mit einer natürlichen Erklärung der Wunder, Chriſti z. B., ihr mittelbar-göttlicher Urſprung doch recht gut beſtehen kann.

Aber nicht nur der Begriff Offenbarung, alle andern Begriffe des Chriſtenthums müſſen Ihnen bei gehöriger Conſequenz zu ſolchen mittelbaren, d. i. uneigentlichen, Begriffen werden. Wenn es nach reinen Vorſtellungen anſtößig heißen muß, Gott mit menſchlichen Eigenſchaften zu denken, und es nur ein menſchlicher Einfall iſt, den Menſchen als

urſprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, alſo auch an eine Wiederherſtellbarkeit deſſelben zu dieſer Ebenbildlichkeit zu glauben — wenn das alles ſich ſo verhält: ſo iſt das ganze Chriſtenthum eine nichtsſagende, froſtige, noch dazu unſchmackhafte Allegorie, die man je eher je lieber auf den einfachen, unbildlichen, nüchternen Sinn zurückführen muß, und das Beſtreben derer, die dieß wirklich zu thun verſuchten, verdient, anſtatt irreligiös, in Ihrem Sinn vielmehr religiös genannt zu werden; denn es entſpringt, bei den Beſſeren wenigſtens, aus derſelben Reinheit der Vorſtellungen von Gott, welche Sie bewegt alle menſchlichen Begriffe von Gott zu verwerfen.

Ich werde mich übrigens freuen, wenn Sie in der Reinheit dieſer Anſichten wirklich ein Mittel finden ſollten, dem Verderbniß der Zeit zu ſteuern, und laſſe der Tiefe Ihrer Empfindung von demſelben Gerechtigkeit widerfahren; ohnerachtet ich nicht einſehe, wie ſich unter andern von *** Lehrbuch aus unſer Charakter und unſere Geſinnung verſchlimmern ſoll (32), wenn ich auch ebenſowenig behaupten will, daß ſie ſich dadurch verbeſſern. Wie weit es mit unſerer Zeit gekommen (54), ſtellen Sie treffend dar. Aber gegen die Wirkſamkeit des Mittels erlaube ich mir nur einen einzigen Zweifel. Die Predigt eines allem Wiſſen entgegengeſetzten (aber, wie mir vorkommt, mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel ſtammenden) Glaubens, war lange vor uns, war vor den Ereigniſſen der letzten Jahrzehnte in der Welt; und ihre Verkünder hatten gewiß den beſten Willen, wie Jacobi, und auch Kant führte ja eben dahin. Und doch hat ſie ſich ſo ganz unwirkſam bewieſen und nicht das Geringſte gerettet (um nicht mehr zu ſagen). Wie ſollte die Arznei, die dem Uebel des allgemeinen Unglaubens und dem noch ſchlimmeren der Gleichgültigkeit (ebend.) nicht zuvorkommen konnte, das ſchon in ſeiner ganzen Gewalt eingetretene heilen können? Welches Heil läßt ſich überhaupt von einer Philoſophie erwarten, die, was alles Höhere betrifft, in lauter Negationen beſteht und ſich wegen der dem Menſchen wichtigſten Fragen ins Nichtwiſſen zurückzieht? Denn dieſes Nichtwiſſen des Höheren kann ſich auch jene ruchloſe, gegen alles Höhere feindſelige Aufklärerei wohl gefallen laſſen, und erfreut ſeyn, ihren

Hauptzweck auf einem ſcheinbar unverwerflichen, ſogar moraliſch gebahnten Weg erreicht zu ſehen.

Als Chriſtus in der Zeit des höchſten Verderbens erſchien, fing er nicht damit an zu ſagen: Wir können nichts von Gott wiſſen, keinen Gedanken von ihm faſſen, noch weniger uns einfallen laſſen, ſein Ebenbild zu ſeyn. Auch die Menſchheit unſerer Zeit verlangt nach etwas Poſitivem, das ihr nur ein kräftiger, der wahren Ideen mächtiger Verſtand wiedergeben kann. Dann werden auch die Weiſen wieder an einen Gott glauben, wie der Gott unſerer Väter war, was aufrichtiger Weiſe jetzt keiner vermag. In dieſer Hinſicht beſonders habe ich Ihr Schreiben als eine der merkwürdigſten Urkunden des Geiſtes unſerer Zeit betrachtet.

Und ſo ſey denn dieſe lange Antwort endlich geſchloſſen. Faſſe ich unſer Verhältniß kurz zuſammen, ſo ſcheint es mir ſo zu ſtehen. Es fehlt Ihnen an den eigentlichen Mittelbegriffen meines Syſtems. Sie kennen meine Worte und einzelne Sentenzen, welche Sie dann auf Ihre Art verſtehen. Ein Hauptgrund liegt darin, daß Sie ſich noch immer vom Fichteanismus nicht losgemacht haben und meine Anſicht nur für eine weitere Entwicklung deſſelben zu halten ſcheinen, alſo auch meine Lehren nach den Begriffen deuten, die Sie von dort mit herüber gebracht haben. Das Bedauerlichſte für mich iſt Ihre Meinung, mich wirklich verſtanden zu haben, und daß Sie die Verſicherung des Gegentheils mir vielleicht als Anmaßung auslegen. Allein wie ich mein Gedankenſyſtem nicht in Einem Tage erfunden, ſo können auch meine Anſichten, nach ihrem ganzen Zuſammenhang, nicht in Einem Tage begriffen werden. Unmöglich iſt mir dabei, es ſo bequem einzurichten, daß Sie das Ganze von Ihrem gewohnten Sitz aus überſehen und erfaſſen könnten. Der Boden, auf dem Sie ſich befinden, trägt dieſes Ganze nicht; darum kann es nicht zu Ihnen kommen, ſondern Sie müſſen zu ihm kommen, wie einer, der das Münſter zu Straßburg (ohne allen Vergleich ſey es übrigens geſagt!) mit Augen erblicken will, von ſeinem Sitz aufbrechen und dorthin gehen muß, weil es ſich nicht von ſeiner Stelle regen und zu ihm kommen kann. Es ſey damit nichts über den Werth Ihres

Standpunkts geſagt; Sie mögen ihn, wie billig, für den beſten halten und auch nach der Hand wieder zu ihm zurückkehren; nur wenn Sie mein Syſtem einſehen und beurtheilen wollen, müſſen Sie ſich ganz von ihm entfernen und auch nichts von dem mitbringen, was Sie auf dieſem Standpunkt für wahr gehalten haben.

Was Ihre eignen Lehren oder Ueberzeugungen betrifft, ſo beklage ich, daß ein Mann Ihres Geiſtes ſo früh ſeiner Unterſuchung Ziel geſteckt, zu früh gewiſſen Begriffen vertraut, die ſich ihm bei näherer Prüfung kaum bewähren konnten. Was Sie z. B. über Verſtand und Vernunft ſagen, iſt alles aus einem Gedankengewebe hergenommen, in das wohl nie ein Strahl von Kritik gedrungen iſt; als müßte nicht, was Vernunft und was Verſtand iſt, eben erſt von der rechten Philoſophie ins Licht geſtellt werden, anſtatt umgekehrt dieſe durch willkürlich angenommene Begriffe von jenen beleuchten zu können. Ich wünſche darum ſehr, daß es Ihnen nur einmal gefallen möge, ſtatt aus bloßen Vorausſetzungen zu argumentiren, aufs wirklich Erſte zurückzugehen, und überhaupt den ganzen Vorrath der Begriffe, deſſen Sie ſich jetzt als allgemein gangbarer Münze bedienen, kritiſch zu ſichten.

Wenn ich nun auch das alles zu gerade heraus geſagt, zu nackt und bloß hingelegt haben ſollte, ſo entſchuldigen Sie es mit dem lebhaften Wunſche, bei dieſer Gelegenheit keinen Zweifel zwiſchen uns zurückzulaſſen, und mich mit Ihnen über unſer gegenſeitiges Verhältniß einmal zu verſtändigen. Sobald es auf Wahrheit ankommt, gilt ohnedieß kein Anſehn der Perſon; aber was ich vorgebracht, iſt auch keineswegs eigentlich gegen Sie gerichtet, deſſen wahres Weſen und Wollen ich von einzelnen Aeußerungen wohl unterſcheide, ſondern gegen die ganze Denkweiſe, welche Sie zu vertheidigen würdigten.

Und ſomit leben Sie wohl.

Ludwig August Hülsen [1].

Ich habe mich gefreut, dieſe ſchätzbaren Reliquien eines achtungswerthen Geiſtes in dieſe Zeitſchrift aufnehmen zu können; und erlaube mir, da ein anderer ſich das Vorwort genommen, ihnen ein kurzes Nachwort beizufügen.

Ludwig August Hülſen wurde zuerſt bekannt durch eine Schrift über die Aufgabe der Berliner Akademie: Welche Fortſchritte in der Metaphyſik ſeit Leibniz gemacht worden [2]? worin dieſe nicht beantwortet, ſondern ſelbſt einer Prüfung unterworfen wurde. Schon in dieſer Schrift war die ſtille, mehr fühlbare als anſchauliche, mehr innerlich wirkende als äußerlich hervortretende dialektiſche Gabe des Verfaſſers zu bemerken; eine heitere Ironie, die über dem Ganzen ſchwebte, ließ in ihm einen der wenigen dem Stoff überlegenen Geiſter ahnden, die ſo ſelten in der Wiſſenſchaft ſich hervorthun.

Dieſer Schrift folgten die Beiträge des Verfaſſers zu dem Athenäum: eine Abhandlung über die urſprüngliche Gleichheit der Menſchen und Fragmente auf einer Reiſe in die Schweiz.

Den Freunden, die mit ſeinem ferneren Lebens- und Geiſtesgange näher bekannt ſind, wird es zuſtehen, beſtimmter zu erklären, wie es

[1] Die folgenden Worte über Hülſen ſchließen ſich an die Philoſophiſchen Fragmente aus Hülſens literar. Nachlaß an, die im zweiten Heft dieſer Zeitſchrift S. 264 ff. ſtehen, und welchen ein Vorwort des Baron de la Motte Fouqué vorausgeht. D. H.

[2] Vergl. Band I, S. 453. D. H.

gekommen, daß ſeine äußerliche Wirkſamkeit für die Wiſſenſchaften auf jene wenigen Arbeiten ſich beſchränkt und die hier mitgetheilten Fragmente in der That der ganze ſchriftliche Nachlaß des Abgeſchiedenen ſind. Denn außer dem Grund, der in ſeiner perſönlichen Eigenthümlichkeit gelegen, müſſen auch andere, äußere Urſachen und Verhältniſſe mitgewirkt haben.

Dem Verfaſſer dieſer Nachſchrift iſt von denſelben nichts bekannt; er hat ſogar den Verewigten nur Einmal im Leben geſehen, aber den Eindruck ſeiner ausgezeichneten Perſönlichkeit niemals vergeſſen. Ein ſtarker, hochgebildeter Körper, herzeinnehmende Milde der Rede und der Geberde mit Kraft und gediegener Männlichkeit vereinend: ſo ſteht er noch vor dem Verfaſſer, wie er im Jahr 1797 ihm, nach einer zerrüttenden Krankheit, unverhofft aber ungemein erfreulich erſchien; der erſte, in deſſen Umgang er wieder die friſche kräftige Luft des Lebens zu fühlen glaubte.

Wer Hülſen auch nur einmal geſehen hatte, mußte erkennen, daß, was er öffentlich thun, ſagen oder ſchreiben möchte, ſchwerlich ſeine Perſönlichkeit aufwiegen werde, und wenn man bei andern nur zu oft das Mißverhältniß zwiſchen wiſſenſchaftlicher Fertigkeit und angemaßten hohen, ja trefflichen Grundſätzen auf der einen und einer dürftigen Perſönlichkeit auf der andern Seite gewahr werden muß: ſo war dagegen Hülſens Perſönlichkeit ſo genugthuend, daß es unmöglich wurde, ihn als Gelehrten für ſich zu betrachten; ja man konnte wohl ſehen, daß, wenn er dazu kommen ſollte ſich in ſeiner Ganzheit auszuſprechen, dieß kaum in der räſonnirenden wiſſenſchaftlichen Form (welche auch in den mitgetheilten Fragmenten noch vorwaltet), ſondern nur in einer freieren, aus dem Leben ſelbſt hergenommenen und mit lebendigen Verhältniſſen ausgeſtatteten Form geſchehen könnte. Wenn nun auch vielleicht ſeine äußeren Lebensverhältniſſe ihm eine ſolche Schöpfung nicht geſtatteten, ſo ſtellt er uns wenigſtens in dem, was er uns hinterlaſſen, die ſchönſte Genüglichkeit eines ruhigen in ſich geſchloſſenen Geiſtes dar, der den Gegenſtänden zwar nicht entgegengeht, aber deſto gewiſſer den inneren Gleichmuth bewahrt, um ein reines Bild derſelben zurückzuſtellen.

Sollten wir ſeine Geiſtesart durch ein Gleichniß darſtellen, ſo würden wir ſagen, daß uns die allgemeine Stimmung ſeiner Schriften an den Eindruck eines leichtbewölkten Himmels erinnert, der über dem Spiegel eines klaren Sees und deſſen Umgebungen ruht. Die Gegenſtände treten aus dieſem unverändert hervor; er gibt nur ein gedämpftes Bild derſelben, ohne lebhaften Abſtich der Localfarben; aber plötzlich thut ſich der zarte Wolkenſchleier auf, und ein mächtiger Sonnenſtrahl erleuchtet und durchdringt ihn ſelbſt bis auf den tiefſten Grund, und die in ihm ſich ſpiegelnden Gegenſtände erſcheinen in der vollen Kraft und Verſchiedenheit ihrer Umriſſe und Farben.

Solche plötzliche Lichter finden ſich auch in den voranſtehenden Fragmenten, wie in allen wiſſenſchaftlichen Abhandlungen Hülſens, wovon ich als Beiſpiele nur anführen darf die Stelle, wo er ausſpricht, daß jedes Suchen nach Wahrheit ſchon an ſich das Verhältniß zu einem Geiſte ausdrücke, und zwar zu einem, der nothwendig nicht ſucht, ſondern wirklich erkennt; oder wie er kurz darauf den Schein (das Nichtſeyende) überraſchend klar als das die Wahrheit Verbergende, inſofern nicht Erkennbare, hierauf aber eben dieſes in ſeinem ſymboliſchen Verhältniß zu der Wahrheit beſchreibt (S. 274), oder das wahrhaft Platoniſche Wort (S. 287): „Es gehet jeder Geſchichte eine Ewigkeit voraus, die noch lange durch ſie hindämmert als eine heilige Sage“. — Um aber die Wirkung ſolcher plötzlich einbrechenden Erleuchtungen zu empfinden, muß man freilich ſich zuerſt mit ihm in jene genügſame Ruhe und Stille verſetzt haben, die ſelbſt das Höchſte nur an ſich kommen läßt, nicht es zu ergreifen ſucht.

Wäre es möglich, bei dem Anblick eines ſo ſchönen und in ſeiner Art vollkommenen Geiſtes an das zu denken, das an ihm ſich noch vermiſſen ließe, und würde nicht durch jeden Zuſatz das Ganze, wie es iſt, und wie wir es einmal liebgewonnen haben, verändert: ſo könnte man ſagen, daß an ihm ſich jene ſteigernde (potenzirende) Kraft weniger geoffenbart habe, durch die man fähig iſt, ſich von dem glücklich Gefundenen oder Empfundenen auch wieder loszuſagen, es unterzuordnen, und als Mittel einer noch höheren Entwicklung zu behandeln. Allein es

läßt ſich doch nur ſagen, daß jene Kraft in ihm nicht zu voller Thätigkeit gekommen, da ſie gewiß in ihm lag, und vielleicht nur der Anregung entbehrte, welche entweder der Beruf des Lehrers gewährt, oder der Umgang mit gleichgewachſenen, gewaltig anregenden und ſtrebenden Geiſtern. Wenn daher auch jenes Beruhen in dem Einen einen Schein von Aehnlichkeit zwiſchen ihm und jenen andern hervorbringen konnte, die weiter nichts zu ſagen wiſſen, als immer nur, daß Alles Eins und Alles ewig und Alles in der vollkommenſten Harmonie ſey: ſo würde doch derjenige nur die fernſte Außenſeite ſeines Weſens ergreifen, der ihn darum mit jenen vergleichen, oder wohl gar auf dieſelbe Linie mit ihnen ſtellen wollte.

Und ſo dürfen wir ihm denn, den ſein Lebensberuf nicht zu der Arbeit des wiſſenſchaftlichen Vollendens aufforderte, jene göttlichen Augenblicke gönnen, die, wie er ſelbſt ſagt, manchem der Preis eines mühevollen Lebens waren, und in denen ſein Geiſt doch alles, auch das Einzelne, klar durchſchauend, ohne Bedürfniß es auszuſprechen, mit ſeliger Befriedigung ruhte, vielleicht früherer Vollendung in ſich gewürdigt, als andere, denen ein längeres Ziel des Lebens und des Wirkens in dieſen Verhältniſſen geſteckt iſt.

Es ſollte mich freuen, zum Gedeihen der Herausgabe ſeines ſchriftlichen Nachlaſſes, beſonders ſeiner Briefe, mitwirken zu können, durch welche allein ein Bild ſeiner Perſönlichkeit auch denen zu Theil werden kann, die ihn nicht kannten, und wenn auch wenig doch etwas beizutragen zum Andenken eines Freundes, mit dem, ſolang er lebte, man wünſchen mochte leben zu können, und mit dem, nachdem er geſchieden, man ſich freuen kann wieder vereiniget zu werden.

Die Weltalter.

Bruchstück.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 199

Erstes Buch. Die Vergangenheit.

A) Das ewige Leben der Gottheit als Ganzes oder Construktion der Gesammtidee Gottes.

Ausgangspunkt: Unterscheidung der Nothwendigkeit und der Freiheit in Gott 207

1) Das Nothwendige Gottes = Natur Gottes.

a) Die Trias von Principien in dem Nothwendigen oder der Natur Gottes 217

b) Unvordenkliche Entscheidung in der Natur Gottes. — Der Begriff des Nichtseyenden. 220

c) Vollständiger Begriff der ersten Natur (der Natur Gottes) . 229

2) Die Freiheit im Wesen Gottes.

Der Begriff des naturlosen Geistes = höchster Begriff der Gottheit 233

3) Verbindung des Nothwendigen in Gott mit dem Freien oder der Freiheit.

a) Unmittelbare Wirkung des Höheren in Gott (der Freiheit) auf das Nothwendige oder die Natur in Gott — Herabsetzung der ewigen Natur zum All 239

b) Organisches Verhältniß der drei Principien (im Nothwendigen Gottes) in ihrer Unterordnung unter das Reingöttliche oder Freie.

α) Erste Potenz als mögliche Unterlage für die (äußere) Natur 243

β) Zweite Potenz als mögliche Unterlage der Geisterwelt . 248

γ) Dritte Potenz = die allgemeine Seele oder das Band zwischen Gott und der Welt 252

Dieser Organismus von Potenzen in Gott „unter der Form der Vergangenheit" gesetzt: die Forderung einer (ewig-gesetzten) Vergangenheit in Gott selbst . . . 254

Seite

Möglichkeit in der ewigen Natur, in ein eignes, von Gott unabhängiges Leben zurückzugehen 265
Gesteigerter Begriff des Nichtseyenden.
Kurze Episode über die Wichtigkeit des A. T. für Erneurung des Gottesbegriffs 259

B) Das Leben der einzelnen Potenz
a) Das Leben der ersten Potenz (= „der zum Anfang gesetzten Natur“ oder der äußeren Natur).
α) Die der äußeren Natur inwohnende, in ihr schaffende Seele 275
β) Begriff der ersten (geist-leiblichen) Materie = ψυχή . . . 281
Erörterungen über den Begriff der ursprünglichen Materie (Alchemie).
b) Das Wesen der zweiten Potenz oder dessen, was Unterlage der Geisterwelt.
α) Unterschied in der Stellung der Principien zwischen der Natur und der Geisterwelt, so wie hinwiederum 286
β) Aehnlichkeit des Processes in der Entstehung der Geisterwelt und Analogie des dabei obwaltenden inneren Lebens der Kräfte mit dem magnetischen Zustand. (Excurs über Magnetismus, die Gradationen des magnetischen Schlafs ꝛc.) . . 288
c) Die allgemeine Seele in ihrem Bezug zu Gott und das Verhalten Gottes gegen das Seyn 297

C) Die wirkliche Seyns-Annahme (= Offenbarung = Geburt) Gottes;
a) deren Möglichkeit 300
b) deren Wirklichkeit.
α) Vorausgehen des verneinenden oder einschließenden Willens (= Gott als Natur wirkend, womit er sich selbst in den Stand der Möglichkeit setzt) 305
β) Folge dieses Hervortretens Gottes als verneinenden Willens
aa) Construktion des Weltalls 319
bb) Andeutung über die zugleich geschehende Aktivirung der Geisterwelt 334
cc) Verhältniß dieser Aktivirung zum Seyenden selbst (= der lauteren Gottheit) 335
Allgemeine Erörterung über die hier entwickelte Alleinheitslehre . 339
Nothwendigkeit eines höheren Realismus.
Spinoza. Fichte und die Naturphilosophie.

Einleitung.

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargeſtellt, das Geahndete wird geweiſſagt.

Die bisher geltende Vorſtellung von der Wiſſenſchaft war, daß ſie eine bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken ſey. Die wahre Vorſtellung iſt, daß es die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Weſens iſt, die in ihr ſich darſtellt.

Es iſt ein Vorzug unſerer Zeiten, daß der Wiſſenſchaft das Weſen wiedergegeben worden, und zwar, wie wohl behauptet werden darf, auf eine Art, daß ſie es nicht leicht wieder verlieren kann. Es iſt nicht zu hart, wenn geurtheilt wird, daß, nach dem einmal geweckten dynamiſchen Geiſt, jedes Philoſophiren, das nicht aus ihm ſeine Kraft nimmt, nur noch als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu ſprechen und zu denken angeſehen werden kann.

Das Lebendige der höchſten Wiſſenſchaft kann nur das Urlebendige ſeyn, das Weſen, dem kein anderes vorausgeht, alſo das älteſte der Weſen.

Dieſes Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm iſt, von dem es beſtimmt werden möchte, kann ſich, inwiefern es ſich entwickelt, nur frei, aus eignem Trieb und Wollen, rein aus ſich ſelber, aber eben darum nicht geſetzlos, ſondern nur geſetzmäßig entwickeln. Es iſt keine Willkür in ihm; es iſt eine Natur im vollkommenſten Verſtande des

Worts, wie der Menſch der Freiheit unbeſchadet und eben dieſer wegen eine Natur iſt.

Nachdem die Wiſſenſchaft dem Gegenſtand nach zur Objektivität gelangt iſt, ſo ſcheint es eine natürliche Folge, daß ſie dieſelbe auch der Form nach ſuche.

Warum war oder iſt dieß bis jetzt unmöglich? Warum kann das Gewußte auch der höchſten Wiſſenſchaft nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werden? Was hält ſie zurück die geahndete goldne Zeit, wo die Wahrheit wieder zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird.

Dem Menſchen muß ein Princip zugeſtanden werden, das außer und über der Welt iſt; denn wie könnte er allein von allen Geſchöpfen den langen Weg der Entwicklungen von der Gegenwart bis in die tiefſte Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufſteigen, wenn in ihm nicht ein Princip von dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geſchöpft und ihr gleich, hat die menſchliche Seele eine Mitwiſſenſchaft der Schöpfung. In ihr liegt die höchſte Klarheit aller Dinge, und nicht ſo wohl wiſſend iſt ſie als ſelber die Wiſſenſchaft.

Aber nicht frei iſt im Menſchen das überweltliche Princip noch in ſeiner uranfänglichen Lauterkeit, ſondern an ein anderes geringeres Princip gebunden. Dieſes andere iſt ſelbſt ein gewordenes und darum von Natur unwiſſend und dunkel; und verdunkelt nothwendig auch das höhere, mit dem es verbunden iſt. Es ruht in dieſem die Erinnerung aller Dinge, ihrer urſprünglichen Verhältniſſe, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber dieſes Ur-Bild der Dinge ſchläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergeſſenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöſchtes Bild. Vielleicht würde es nie wieder erwachen, wenn nicht in jenem dunkeln ſelber die Ahndung und die Sehnſucht der Erkenntniß läge. Aber unaufhörlich von dieſem angerufen um ſeine Veredelung, bemerkt das Höhere, daß das Niedere ihm nicht beigegeben iſt, um von demſelben gefeſſelt zu bleiben, ſondern damit es ſelbſt ein anderes habe, in welchem es ſich beſchauen, darſtellen und ſich verſtändlich werden

könne. Denn in ihm liegt alles ohne Unterſcheidung, zumal, als Eins; in dem andern aber kann es, was in ihm Eins iſt, unterſcheidbar machen, ausſprechen, auseinanderlegen. — [Es iſt alſo im Menſchen eines, das wieder zur Erinnerung gebracht werden muß, und ein anderes, das es zur Erinnerung bringt; eines, in dem die Antwort liegt auf jede Frage der Forſchung, und ein anderes, das dieſe Antwort aus ihm hervorholt; dieſes andere iſt frei gegen alles und vermag alles zu denken, aber es wird durch jenes Innerſte gebunden, und kann ohne die Einſtimmung dieſes Zeugen nichts für wahr halten. Das Innerſte dagegen iſt urſprünglich gebunden und kann ſich nicht entfalten; aber durch das andere wird es frei und eröffnet ſich gegen daſſelbe]. Darum verlangen beide gleich ſehr nach der Scheidung, jenes, damit es in ſeine urſprüngliche Freiheit heimkehre und ſich offenbar[1] werde, dieſes, damit es von ihm empfangen könne und ebenfalls, obgleich auf ganz andere Art, wiſſend werde.

Dieſe Scheidung, dieſe Verdoppelung unſerer ſelbſt, dieſer geheime Verkehr, in welchem zwei Weſen ſind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwiſſendes, das aber Wiſſenſchaft ſucht, und ein wiſſendes, das aber ſein Wiſſen nicht weiß, dieſes ſtille Geſpräch, dieſe innere Unterredungskunſt, das eigentliche Geheimniß des Philoſophen, iſt es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannt, das Nachbild, und wo ſie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten iſt.

Alſo erzählt wird ſeiner Natur nach alles Gewußte; aber das Gewußte iſt hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, ſondern ein aus dem Innern durch einen ganz eigenthümlichen Proceß immer erſt entſtehendes. Durch innerliche Scheidung und Befreiung muß das Licht der Wiſſenſchaft aufgehen, ehe es leuchten kann. Was wir Wiſſenſchaft nennen, iſt nur erſt Streben nach dem Wiederbewußtwerden, alſo mehr noch ein Trachten nach ihr, als ſie ſelbſt; aus welchem Grund ihr unſtreitig von jenem hohen Manne des Alterthums der Name Philoſophie beigelegt worden iſt. Denn die von Zeit zu

[1] Damit es in ſein urſprüngliches und eingeborenes Wiſſen wieder verſetzt.

Zeit gehegte Meinung, die Philoſophie durch Dialektik endlich in wirkliche Wiſſenſchaft verwandeln zu können, die vollkommenſte Dialektik für die Wiſſenſchaft ſelber anzuſehen, verräth nicht wenig Eingeſchränktheit, da ja eben das Daſeyn und die Nothwendigkeit der Dialektik beweist, daß ſie noch keineswegs wirkliche Wiſſenſchaft iſt.

Der Philoſoph indeß befindet ſich hiebei in keinem andern Fall als der andere Hiſtoriker auch. Denn auch dieſer muß, was er zu wiſſen verlangt, den Ausſagen alter Urkunden oder der Erinnerung lebender Zeugen abfragen, und bedarf vieler Scheidungskunſt oder Kritik, um das Falſche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Ueberlieferungen zu ſondern. Auch bedarf er gar ſehr jene Scheidung in ſich ſelbſt, wohin das gehört, was man zu ſagen pflegt, er müſſe ſich von den Begriffen und Eigenheiten ſeiner Zeit frei zu machen ſuchen, und noch vieles andere, wovon hier zu reden zu weitläuftig wäre.

Alles, ſchlechthin alles, auch das von Natur Aeußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden ſeyn, ehe wir es äußerlich oder objektiv darſtellen können. Wenn im Geſchichtſchreiber nicht ſelbſt die alte Zeit erwacht, deren Bild er uns entwerfen will, ſo wird er nie wahr, nie anſchaulich, nie lebendig darſtellen. Was wäre alle Hiſtorie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was ſie bei ſo vielen iſt, die zwar das Meiſte von allem Geſchehenen wiſſen, aber von eigentlicher Geſchichte nicht das Geringſte verſtehen. Nicht menſchliche Begebenheiten allein, auch die Geſchichte der Natur hat ihre Denkmäler, und man kann wohl ſagen, daß ſie auf ihrem weiten Schöpfungsweg keine Stufe verlaſſen, ohne etwas zur Bezeichnung zurückzulaſſen. Dieſe Denkmäler der Natur liegen großentheils offen da, ſind vielfach durchforſcht, zum Theil wirklich entziffert, und doch reden ſie uns nicht, ſondern bleiben todt, ehe jene Folge von Handlungen und Hervorbringungen dem Menſchen innerlich geworden. Alſo bleibt alles dem Menſchen unfaßlich, bevor es ihm ſelbſt innerlich geworden, d. i. auf eben jenes Innerſte ſeines Weſens zurückgeführt worden, das für ihn gleichſam der lebendige Zeuge aller Wahrheit iſt.

Nun haben von jeher einige gemeint, es ſey möglich, jenes Untergeordnete [1] ganz bei Seite zu ſetzen, und alle Zweiheit in ſich aufzuheben, ſo daß wir gleichſam nur innerlich ſeyen und ganz im Ueberweltlichen leben, alles unmittelbar erkennend. Wer kann die Möglichkeit einer ſolchen Verſetzung des Menſchen in ſein überweltliches Princip und demnach einer Erhöhung der Gemüthskräfte ins Schauen ſchlechthin leugnen? Ein jedes phyſiſches und moraliſches Ganzes bedarf zu ſeiner Erhaltung von Zeit zu Zeit der Reduktion auf ſeinen innerſten Anfang. Der Menſch verjüngt ſich immer wieder und wird neuſelig durch das Einheitsgefühl ſeines Weſens. In eben dieſem ſchöpft beſonders der Wiſſenſchaftſuchende beſtändig friſche Kraft; nicht der Dichter allein, auch der Philoſoph hat ſeine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeſchreiblichen Realität jener höheren Vorſtellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeiſterungsloſen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber iſt, die Beſtändigkeit dieſes anſchauenden Zuſtandes verlangen, welches gegen die Natur und Beſtimmung des jetzigen Lebens ſtreitet. Denn wie wir ſein Verhältniß zu dem vorhergehenden anſehen mögen, immer wird es darauf zurückkommen; daß, was in dieſem untheilbarer Weiſe zuſammen war, in ihm entfaltet und theilweiſe auseinandergelegt werde. Wir leben nicht im Schauen; unſer Wiſſen iſt Stückwerk, d. h. es muß ſtückweiſe, nach Abtheilungen und Abſtufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geſchehen kann.

Darum wird auch der Zweck im bloßen Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für ſich iſt kein Verſtand. In der äußern Welt ſieht ein jeder mehr oder weniger das Nämliche, und kann es doch nicht jeder ausſprechen. Ein jedes Ding durchläuft, um zu ſeiner Vollendung zu gelangen, gewiſſe Momente; eine Reihe aufeinanderfolgender Proceſſe, wo immer der ſpätere in den früheren eingreift, bringt es zu ſeiner Reife; dieſen Verlauf in der Pflanze z. B. ſieht der Bauer ſo gut als der Gelehrte, und kennt ihn doch nicht eigentlich,

[1] Das äußere Werkzeug.

weil er die Momente nicht aus einander halten, nicht geſondert, nicht in ihrer wechſelſeitigen Entgegenſetzung betrachten kann. Ebenſo kann der Menſch jene Folge von Proceſſen, wodurch aus der höchſten Einfalt des Weſens zuletzt die unendliche Mannichfaltigkeit erzeugt wird, in ſich ſelbſt durchlaufen und unmittelbar gleichſam erfahren, ja, genau zu reden, muß er ſie in ſich erfahren. Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen iſt an und für ſich ſtumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Ausſprechen zu gelangen. Fehlt dieſes dem Schauenden, oder ſtößt er es abſichtlich von ſich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, ſo verliert er das ihm nothwendige Maß, er iſt eins mit dem Gegenſtand und für jeden dritten wie der Gegenſtand ſelber; eben darum nicht Meiſter ſeiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unausſprechliche dennoch auszuſprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne deſſen gewiß zu ſeyn, ohne es feſt vor ſich hinſtellen und im Verſtande gleichſam als in einem Spiegel wieder beſchauen zu können.

Alſo um keinen Preis aufzugeben iſt jenes beziehungsweiſe äußere Princip; denn es muß alles erſt zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchſten Darſtellung gelangen könne. Hier geht die Grenze zwiſchen Theoſophie und Philoſophie, welche der Wiſſenſchaftliebende keuſch zu bewahren ſuchen wird. Die erſte hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade ſo viel voraus, als der wirkliche Gegenſtand vor ſeinem Bilde, die Natur vor ihrer Darſtellung voraus hat; und allerdings bis zur Unvergleichbarkeit geht dieſe Verſchiedenheit, wenn eine todte das Weſen in Formen und Begriffen ſuchende Philoſophie zur Vergleichung genommen wird. Daher die Vorliebe inniger Gemüther für ſie, die ebenſo leicht erklärbar iſt, als die Vorliebe für die Natur im Gegenſatz der Kunſt. Denn dieſen Vorzug haben die theoſophiſchen Syſteme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigſtens eine Natur iſt, wenn auch eine ihrer ſelbſt nicht mächtige, in den andern dagegen nichts als Unnatur und eitel Kunſt. Aber ſo wenig Natur der recht verſtandenen Kunſt, ſo wenig iſt die Fülle und Tiefe des Lebens recht verſtandener Wiſſenſchaft unerreichbar;

nur allmählicher gelangt ſie dazu, mittelbarer und durch ſtufenmäßiges Fortſchreiten, ſo daß der Wiſſende immer von ſeinem Gegenſtande verſchieden, dagegen dieſer auch von ihm getrennt bleibt und Objekt einer beſonnenen, ruhig genießenden Beſchauung wird.

Hindurchgehen alſo durch Dialektik muß alle Wiſſenſchaft. Eine andere Frage aber iſt, ob nie der Punkt kommt, wo ſie frei und lebendig wird, wie im Geſchichtſchreiber das Bild der Zeiten, bei deſſen Darſtellung er ſeiner Unterſuchungen nicht mehr gedenkt? Kann nie wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge ſo lebendig werden, daß die Wiſſenſchaft, da ſie der Sache und der Wortbedeutung nach Hiſtorie iſt, es auch der äußeren Form nach ſeyn könnte, und der Philoſoph, dem göttlichen Platon gleich, der die ganze Reihe ſeiner Werke hindurch dialektiſch iſt, aber im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller hiſtoriſch wird, zur Einfalt der Geſchichte zurückzukehren vermöchte?

Unſerem Zeitalter ſchien es vorbehalten, zu dieſer Objektivität der Wiſſenſchaft wenigſtens den Weg zu öffnen. Solange dieſe ſich auf das Innerliche, Ideale beſchränkt, fehlt es ihr an dem natürlichen Mittel äußerer Darſtellung. Jetzt iſt, nach langen Verirrungen, die Erinnerung an die Natur und an ihr vormaliges Einsſeyn mit ihr der Wiſſenſchaft wieder geworden. Aber dabei blieb es nicht. Kaum waren die erſten Schritte, Philoſophie mit Natur wieder zu vereinigen, geſchehen, als das hohe Alter des Phyſiſchen anerkannt werden mußte, und wie es, weit entfernt das Letzte zu ſeyn, vielmehr das Erſte iſt, von dem alle, auch die Entwicklung des göttlichen Lebens, anfängt[1]. Nicht mehr von der weiten Ferne abgezogener Gedanken beginnt ſeitdem die Wiſſenſchaft, um von dieſen zum Natürlichen herabzuſteigen; ſondern umgekehrt, vom bewußtloſen Daſeyn des Ewigen anfangend, führt ſie es zur höchſten Verklärung in einem göttlichen Bewußtſeyn hinauf. Die überſinnlichſten Gedanken erhalten jetzt phyſiſche Kraft und Leben, und umgekehrt wird Natur immer mehr der ſichtbare Abdruck von den höchſten Begriffen.

[1] Wie es, wenn auch das Letzte in Anſehung der Würde, das Erſte ſey in Anſehung aller Entwicklung.

Eine kurze Zeit, und die Verachtung, womit ohnedieß nur noch die Unwiſſenden auf alles Phyſiſche herabſehen, wird aufhören, und noch einmal wahr werden das Wort: Der Stein, den die Baulente verworfen, iſt zum Eckſtein worden. Dann wird die ſo oft vergebens geſuchte Popularität von ſelbſt ſich ergeben. Dann wird zwiſchen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterſchied mehr ſeyn. Es wird Eine Welt ſeyn, und der Friede des goldnen Zeitalters zuerſt in der einträchtigen Verbindung aller Wiſſenſchaften ſich verkünden.

Bei dieſen Ausſichten, welche die gegenwärtige Schrift auf mehr als eine Weiſe zu rechtfertigen ſuchen wird, darf ſich wohl ein oft überlegter Verſuch hervorwagen, der zu jener künftigen objektiven Darſtellung der Wiſſenſchaft einige Vorbereitung enthält. Vielleicht kommt der noch, der das größte Heldengedicht ſingt, im Geiſt umfaſſend, wie von Sehern der Vorzeit gerühmt wird, was war, was iſt und was ſeyn wird. Aber noch iſt dieſe Zeit nicht gekommen. Wir dürfen unſere Zeit nicht verkennen. Verkündiger derſelben, wollen wir ihre Frucht nicht brechen, ehe ſie reif iſt, noch die unſrige verkennen. Noch iſt ſie eine Zeit des Kampfs. Noch iſt des Unterſuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir ſeyn, nur Forſcher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feſtſteht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt.

Erſtes Buch.

Die Vergangenheit.

Fürſichtig hüllt wie der kommenden Zeit Ausgang der vergangenen Anfang Gott in dunkele Nacht. Nicht jedwedem iſt gegeben, das Ende zu wiſſen, wenigen, die Uranfänge des Lebens zu ſehen, noch wenigeren, das Ganze vom Erſten bis zum Letzten der Dinge zu durchdenken. Die nicht innerlicher Trieb, ſondern Nachahmung zu ſolcher Forſchung führt, denen verwirrt wie ein unausbleibliches Geſchick die Sinne; denn Seelenſtärke iſt nöthig, den Zuſammenhang der Bewegung von Anfang bis zu Ende feſtzuhalten. Aber ſie möchten da, wo nur die That entſcheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen ſchlichten, und eine Geſchichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs und des Friedens, Schmerz und Luſt, Errettung und Gefahr wechſeln, als eine bloße Folge von Gedanken vorſtellen.

Ein Licht in dieſen Dunkelheiten iſt, daß, gleichwie nach dem alten und faſt abgenutzten Satz der Menſch die Welt im Kleinen iſt, ſo die Vorgänge des menſchlichen Lebens vom Tiefſten bis zu ſeiner höchſten Vollendung mit den Vorgängen des allgemeinen Lebens übereinſtimmen müſſen. Gewiß iſt, daß, wer die Geſchichte des eignen Lebens von Grund aus ſchreiben könnte, damit auch die Geſchichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte. Der große Theil der Menſchen wendet ſich von den Verborgenheiten ſeines eignen Inneren ebenſo ab wie von den Tiefen des großen Lebens und ſcheut den Blick in die

Abgründe jener Vergangenheit, die in ihm nur zu ſehr noch als Gegenwart ſich verhält.

Um ſo mehr, und weil mir bewußt iſt, daß ich nicht von etwas Bekanntem oder Beliebtem, oder was mit dem Angenommenen übereinſtimmig iſt, rede, ſcheint mir nöthig, zuvörderſt an die Natur alles Geſchehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da niemand das Ziel ſieht, und nie das einzelne Ereigniß für ſich, ſondern nur die ganze vollſtändig abgelaufene Begebenheit verſtändlich iſt. Sodann wie alle Geſchichte nicht in der Wirklichkeit bloß, auch in der Erzählung nur erlebt, nicht aber mit einem allgemeinen Begriff gleichſam auf einmal mitgetheilt werden kann. Wer von ihr Kenntniß will, muß den großen Weg mitwandeln, bei jedem Moment verweilen, ſich ergeben in die Allmählichkeit der Entwicklung. Nicht plötzlich, nicht mit Einem Schlag kann die Dunkelheit des Geiſtes überwunden werden. Die Welt iſt nicht ein Räthſel, deſſen Auflöſung mit Einem Wort gegeben werden könnte, ihre Geſchichte zu umſtändlich, um auf ein paar kurze abgebrochene Sätze, gleichſam, wie einige zu wünſchen ſcheinen, auf ein Blatt Papier gebracht zu werden.

Aber die Wahrheit zu ſagen, gibt es in der wahren Wiſſenſchaft ſo wenig als in der Geſchichte eigentliche Sätze, d. h. Behauptungen, die an und für ſich, oder abgeſehen von der Bewegung, durch die ſie erzeugt werden, einen Werth, oder die eine unbeſchränkte und allgemeine Gültigkeit hätten. Die Bewegung iſt aber das Weſentliche der Wiſſenſchaft; dieſem Lebenselement entnommen, ſterben ſie ab, wie Früchte vom lebendigen Baum getrennt. Unbedingte aber, d. i. ein für allemal gültige, Sätze ſtreiten gegen die Natur wahrer Wiſſenſchaft, als welche in Fortſchreitung beſteht. Denn es heiße der Gegenſtand der Wiſſenſchaft A, und der erſte Satz, der behauptet wird, ſey, daß $A = x$ iſt. Gilt dieſer nun unbedingt, d. h. iſt A immer und überall nur x, ſo iſt die Unterſuchung fertig; es iſt nichts weiter hinzuzuthun. So gewiß ſie fortſchreitender Art iſt, ſo gewiß iſt $A = x$ nur ein beſchränkt gültiger Satz. Er gilt etwa für den Anfang, aber wie ſie fortſchreitet, findet ſich, daß A nicht bloß x, daß es auch y, alſo $x + y$ iſt. Hier irren

ſich nun die, welche von der Art wahrer Wiſſenſchaft keinen Begriff haben, indem ſie den erſten Satz A = x für unbeſchränkt nehmen, und da ſie vielleicht anderswoher in Erfahrung gebracht oder ſich vorgeſtellt, daß A = y ſey, dieſen zweiten unmittelbar dem erſten entgegenſtellen, anſtatt zu warten, bis die Unvollſtändigkeit des erſten von ſelbſt den Fortgang zum zweiten fordere. Denn wollen ſie alles in Einem begreifen, ſo müſſen ſie nichts als eine abſolute Theſis zugeben, aber auf Wiſſenſchaft Verzicht thun. Denn wo keine Folge, da iſt keine Wiſſenſchaft.

Hieraus erhellt wohl, daß in der wahren Wiſſenſchaft jeder Satz nur eine beſtimmte und ſo zu ſagen örtliche Bedeutung hat, und daß er der beſtimmten Stelle entnommen und als ein unbedingter (dogmatiſcher) hingeſtellt, entweder Sinn und Bedeutung verliert oder in Widerſprüche verwickelt. Inwiefern nun Methode die Art der Fortſchreitung iſt, ſo leuchtet ein, daß hier die Methode vom Weſen unzertrennlich iſt, und außer dieſer oder ohne dieſe auch die Sache verloren geht. Wer da glaubt, das Hinterſte zum Vorderſten machen zu dürfen und umgekehrt, oder den Satz, der nur an dieſer Stelle gelten ſollte, in einen allgemeinen oder unbeſchränkten umprägen zu können, der mag damit wohl für die Unkundigen Verwirrung und Widerſprüche genug erregen, aber die Sache ſelbſt hat er eigentlich nicht berührt, viel weniger ihr geſchadet.

Das älteſte der Weſen ſey Gott, ſoll ſchon der mileſiſche Thales geurtheilt haben. Aber der Begriff Gottes iſt von großem, ja vom allergrößeſten Umfang, und nicht ſo mit Einem Wort auszuſprechen. Es iſt in Gott Nothwendigkeit und Freiheit. Jene wird ſchon dadurch, daß ihm ein nothwendiges Daſeyn zugeſchrieben wird, anerkannt. Die Nothwendigkeit iſt inſofern, natürlich zu reden, in Gott vor der Freiheit, weil ein Weſen erſt daſeyn muß, damit es frei wirken könne. Die Nothwendigkeit liegt der Freiheit zu Grunde und iſt in Gott ſelbſt das Erſte und Aelteſte, ſoweit eine ſolche Unterſcheidung in Gott ſtattfinden kann, was erſt durch weitere Betrachtung ſich aufklären muß. Ob nun gleich der Gott, welcher der nothwendige, derſelbe iſt, welcher der freie iſt, ſo ſind beide doch nicht einerlei. Es iſt etwas ganz anderes,

was ein Weſen von Natur, und was es durch Freiheit iſt. Wäre es alles ſchon von Nothwendigkeit, ſo wäre es nichts durch Freiheit. Und doch iſt Gott nach allgemeiner Einſtimmung das freiwilligſte Weſen.

Jedermann erkennt, daß Gott Weſen außer ihm nicht vermöge einer blinden Nothwendigkeit ſeiner Natur, ſondern mit höchſter Freiwilligkeit erſchaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Nothwendigkeit Gottes, da ſie nur auf ſein Daſeyn als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Alſo durch die Freiheit überwindet Gott die Nothwendigkeit ſeiner Natur in der Schöpfung, und es iſt die Freiheit, die über die Nothwendigkeit, nicht die Nothwendigkeit, die über die Freiheit kommt.

Das Nothwendige von Gott nennen wir die Natur Gottes. Ihr Verhältniß zur Freiheit iſt dem ähnlich (nicht gleich), das die Schrift zwiſchen dem natürlichen und dem geiſtigen Leben des Menſchen lehrt, da unter dem erſten nicht bloß das insgemein ſogenannte phyſiſche, nämlich leibliche verſtanden wird, und Seel' und Geiſt, wenn nicht wieder geboren, d. i. zu einem andern, höhern Leben erhoben, ſo gut als der Leib dem natürlichen angehören. Den abgezogenen Begriff von Natur kennt das ganze Alterthum ſo wenig als die Schrift.

Aber auch dieſe Natur Gottes iſt lebendig, ja die höchſte Lebendigkeit und nicht ſo geradezu auszuſprechen. Nur durch Fortſchreiten vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten, durch allmähliche Erzeugung können wir hoffen zum vollen Begriff dieſer Lebendigkeit zu gelangen.

Alle ſtimmen überein, daß die Gottheit ein Weſen aller Weſen, die reinſte Liebe, unendliche Mittheilſamkeit und Ausfließlichkeit iſt. Doch wollen ſie zugleich, daß ſie als ſolche exiſtire. Aber von ſich ſelbſt gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn iſt Seinheit, Eigenheit; iſt Abſonderung; die Liebe aber iſt das Nichts der Eigenheit, ſie ſucht nicht das Ihre und kann darum auch von ſich ſelbſt nicht ſeyend ſeyn. Ebenſo ein Weſen aller Weſen iſt für ſich ſelbſt haltlos und von nichts getragen; es iſt an ſich ſelbſt der Gegenſatz der Perſönlichkeit, alſo muß ihm erſt eine andere auf Perſönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenſo ewige Kraft der Selbſtheit, der Egoität wird erfordert, daß

das Weſen, welches die Liebe iſt, als ein eignes beſtehe und für ſich ſey.

Alſo ſind ſchon im Nothwendigen Gottes zwei Principien; das ausquellende, ausbreitſame, ſich gebende Weſen, und eine ebenſo ewige Kraft der Selbſtheit, des Zurückgehens auf ſich ſelbſt, des in-ſich-Seyns. Beide, jenes Weſen und dieſe Kraft, iſt Gott ohne ſein Zuthun ſchon von-ſich.

Es iſt nicht genug, den Gegenſatz einzuſehen, es muß auch die gleiche Weſentlichkeit und Urſprünglichkeit der Entgegengeſetzten erkannt werden. Die Kraft, durch welche das Weſen ſich verſchließt, verſagt, iſt in ihrer Art ſo wirklich als das entgegengeſetzte Princip; jedes hat ſeine eigne Wurzel, und keines iſt von dem andern abzuleiten. Denn wäre dieß, ſo hörte unmittelbar der Gegenſatz wieder auf; aber es iſt an ſich unmöglich, daß das gerad' Entgegengeſetzte vom gerad' Entgegengeſetzten abſtamme.

Zwar die Menſchen zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie ſie dagegen vom Verneinenden ſich abwenden. Alles Ausbreitſame, vor ſich Gehende leuchtet ihnen ein; was ſich verſchließt, ſich nimmt, ob es gleich ebenſo weſentlich iſt und ihnen in vielen Geſtalten überall begegnet, können ſie nicht ſo geradezu begreifen. Die meiſten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmuth und Güte beſtünde, wovon ſie doch bald das Gegentheil gewahr werden. Ein Hemmendes, Widerſtrebendes drängt ſich überall auf: dieß andere, das, ſo zu reden, nicht ſeyn ſollte und doch iſt, ja ſeyn muß, dieß Nein, das ſich dem Ja, dieß Verfinſternde, das ſich dem Licht, dieß Krumme, das ſich dem Geraden, dieß Linke, das ſich dem Rechten entgegenſtellt, und wie man ſonſt dieſen ewigen Gegenſatz in Bildern auszudrücken geſucht hat; aber nicht leicht iſt einer im Stande es auszuſprechen oder gar es wiſſenſchaftlich zu begreifen.

Das Daſeyn eines ſolchen ewigen Gegenſatzes konnte dem erſten innig fühlenden und bemerkenden Menſchen nicht entgehen. Schon in den Uranfängen der Natur dieſe Zweiheit, nirgends aber im Sichtbaren ihre Quelle findend, mußte er früh ſich ſagen, daß der Grund des

Gegenſatzes ſo alt ja noch älter als die Welt ſey; daß, wie in allem Lebendigen, ſo wohl ſchon im Urlebendigen eine Doppelheit ſey, die herabgekommen durch viele Stufen ſich zu dem beſtimmt habe, was bei uns als Licht und Finſterniß, Männliches und Weibliches, Geiſtiges und Leibliches erſcheint. Daher gerade die älteſten Lehren die erſte Natur als ein Weſen mit zwei ſich widerſtreitenden Wirkungsweiſen vorſtellten.

In den ſpätern aber, jenem Urgefühl mehr und mehr entfremdeten Zeiten wurde oft der Verſuch gemacht, den Gegenſatz gleich in der Quelle zu vernichten, nämlich gleich anfangs den Gegenſatz aufzuheben, indem man das eine der Widerſtrebenden auf das andere zurückzuführen und von ihm herzuleiten ſuchte. In unſern Zeiten galt dieß vorzüglich der dem Geiſtigen entgegengeſetzten Kraft. Der Gegenſatz erhielt zuletzt den abgezogenſten Ausdruck, den von Denken und Seyn. Dem Denken in dieſem Sinn ſtand das Seyn von jeher als ein Unbezwingliches gegenüber, ſo daß die alles erklärende Philoſophie nichts ſchwerer fand, als von eben dieſem Seyn eine Erklärung zu geben. Gerade dieſe Unfaßlichkeit, dieß thätliche Widerſtreben gegen alles Denken, dieſe wirkende Dunkelheit, dieſe poſitive Neigung zur Finſterniß mußte ſie zur Erklärung machen. Aber lieber wollte ſie das Unbequeme ganz hinwegſchaffen, das Unverſtändliche völlig auflöſen in Verſtand oder (wie Leibniz) in Vorſtellung.

Der Idealismus iſt das allgemeine Syſtem unſerer Zeiten, der eigentlich in der Leugnung oder Nichtanerkennung jener verneinenden Urkraft beſteht. Ohne dieſe Kraft iſt Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philoſophie an ſeine Stelle geſetzt hat. Sie nennt Gott das ſchrankenloſeſte Weſen (ens illimitatissimum), ohne zu denken, wie die Unmöglichkeit jeder Schranke außer ihm nicht aufheben kann, daß etwas in ihm ſey, wodurch er ſich in ſich ſelber abſchließt, ſich gewiſſermaßen für ſich ſelbſt endlich (zum Objekt) macht. Unendlichſeyn iſt für ſich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete iſt eben das in ſich Runde, Abgeſchloſſene, Geendete.

Doch auch den Gegenſatz erkennen iſt nicht genug, wenn nicht zugleich die Einheit des Weſens erkannt wird, oder daß es in der That

ein und daſſelbe iſt, das die Bejahung und die Verneinung iſt, das Ausbreitende und das Anhaltende. Viel zu ſchwach iſt für den Gedanken, der hier ausgedrückt werden ſoll, der Begriff des Zuſammenhangs oder jeder dem ähnliche. Zuſammenhangen kann auch das bloß Verſchiedene; das gerad' Entgegengeſetzte nur weſentlich und ſo zu ſagen perſönlich eins ſeyn, wie nur die individuelle Natur des Menſchen Widerſtreitendes zu vereinigen vermag. Wollte man aber alles, was nicht Einerleiheit iſt, Zuſammenhang nennen, ſo müßte man auch von einem Menſchen, der ſich jetzt ſanft, jetzt zornig zeigt, ſagen, der ſanfte Menſch hange in ihm mit dem zornigen zuſammen, da ſie der Wahrheit nach ein und der nämliche Menſch ſind.

Wollte jemand weiter ſagen: es ſey Widerſpruch, daß ein und daſſelbe etwas und auch das gerade Gegentheil davon ſey, ſo müßte er ſich erſtens über dieſen Grundſatz beſtimmter erklären, da bekanntlich ſchon Leibniz die Unbedingtheit jener noch immer wiederholten Regel beſtritten; ſodann möchte er bedenken, ob man denn nicht eben das wolle, daß Widerſpruch ſey.

Er wäre unmittelbar wieder aufgehoben, oder vielmehr der eigentliche, der weſentliche Widerſpruch in einen bloß förmlichen und wörtlichen verwandelt, wenn die Einheit des Weſens für eine Einerleiheit der Entgegengeſetzten ſelbſt genommen würde. Selbſt der nachläſſigſte Ausdruck: das Ja ſey auch das Nein, das Ideale das Reale, und umgekehrt, würde dieſe blödſinnige Erklärung nicht rechtfertigen, weil in keinerlei Urtheil, ſelbſt nicht in dem bloß wiederholenden, eine Einerleiheit des Verbundenen (des Subjekts und Prädicats), ſondern nur eine Einerleiheit des Weſens, des Bandes (der Copula) ausgeſprochen wird. Der wahre Sinn jedes Urtheils, z. B. das A iſt B, kann nur dieſer ſeyn: das, was A iſt, iſt das, was B iſt, oder das, was A, und das was B iſt, iſt einerlei. Alſo liegt ſchon dem einfachen Begriff eine Doppelheit zu Grunde: A in dieſem Urtheil iſt nicht A, ſondern etwas = x, das A iſt; ſo iſt B nicht B, ſondern etwas = x, das B iſt, und nicht dieſe (nicht A und B für ſich) ſondern das x, das A, und das x, das B iſt, iſt einerlei, nämlich daſſelbe x. In dem

angeführten Satz ſind eigentlich drei Sätze enthalten, erſtens A iſt = x, zweitens B iſt = x, und erſt hieraus folgend der dritte, A und B ſind eins und daſſelbe, beide nämlich x.

Von ſelbſt ergibt ſich hieraus, daß das Band im Urtheil das Weſentliche, allen Theilen zu Grunde Liegende iſt, daß Subjekt und Prädicat jedes für ſich ſchon eine Einheit ſind, und was man insgemein das Band nennt, nur die Einheit dieſer Einheiten anzeigt. Ferner, daß im einfachen Begriff ſchon das Urtheil vorgebildet, im Urtheil der Schluß enthalten, der Begriff alſo nur das eingewickelte, der Schluß das entfaltete Urtheil iſt, Bemerkungen, die für eine künftige höchſt wünſchenswerthe Bearbeitung der edeln Vernunftkunſt hier niedergelegt werden; denn die Kenntniß der allgemeinen Geſetze des Urtheils muß die höchſte Wiſſenſchaft immer begleiten; für Anfänger aber oder Unwiſſende in dieſer Kunſt wird nicht philoſophirt, ſondern dieſe ſind in die Schule zu verweiſen, wie es in andern Künſten geſchieht, da keiner leicht ein tonkünſtleriſches Werk aufzuſtellen oder zu beurtheilen wagen wird, der nicht die erſten Regeln des Satzes erlernt hat.

Daß alſo je das Ideale als ſolches das Reale ſey, und umgekehrt, Ja Nein und Nein Ja, dieß iſt ja wohl unmöglich; denn dieß behaupten, hieße den menſchlichen Verſtand, die Möglichkeit ſich auszudrücken, ja den Widerſpruch ſelbſt aufheben. Wohl möglich aber iſt, daß ein und daſſelbe = x ſowohl Ja als Nein, Liebe und Zorn, Milde und Strenge ſey.

Vielleicht nun, daß einige ſchon hier den Widerſpruch finden. Aber es ſagt der richtig verſtandene Grundſatz des Widerſpruchs eigentlich nur ſo viel, daß daſſelbe nicht als daſſelbe etwas und auch das Gegentheil davon ſeyn könne, welches aber nicht verhindert, daß daſſelbe, welches A iſt, als ein anderes nicht A ſeyn kann (contradictio debet esse ad idem). Der nämliche Menſch heiße z. B. gut nach ſeiner Geſinnung oder als ein handelnder, ſo wird er als dieſer, nämlich ebenfalls nach ſeiner Geſinnung oder als ein handelnder, nicht böſe ſeyn können, was aber nicht verhindert, daß er nach dem, was in ihm nicht Geſinnung oder unwirkend iſt, böſe ſey, und daß ihm auf dieſe

Art zwei contradiktoriſch ſich entgegengeſetzte Prädicate, gar wohl zugeſchrieben werden können. Mit andern Worten ausgedrückt würde dieß ſo viel heißen: von zwei gerad' Entgegengeſetzten, die von einem und demſelben ausgeſagt werden, muß nach dem Geſetz des Widerſpruchs, wenn das eine als das Wirkende, Setzende gilt, das andere zum beziehungsweiſe Nichtwirkenden, zum Seyn werden.

Nun ſoll hier wirklich und im ſtrengſten Sinn ein und daſſelbe = x Entgegengeſetztes ſeyn, bejahende und verneinende Kraft. Alſo ſcheint, daß, indem beide wirklich eins werden, das eine oder das andere zum beziehungsweiſe nicht Setzenden, nicht Wirkenden werden müſſe; etwa (weil dieſe den meiſten doch als die feindſelige vorkommt) die verneinende Kraft.

Hier tritt nun aber die urſprüngliche Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) beider dazwiſchen. Denn da jede von Natur gleich urſprünglich, gleich weſentlich iſt, hat auch jede gleichen Anſpruch das Setzende zu ſeyn; beide halten ſich die Wage, und keine weicht von Natur der andern.

Daß alſo von Entgegengeſetzten, wenn ſie in der That eins werden, nur das eine wirkend, das andere leidend ſey, wird zugegeben; aber vermöge der Gleichwichtigkeit beider folgt, daß, wenn das eine, dann auch das andere leidend, und ebenſo wenn das eine wirkend, ſchlechterdings auch das andere wirkend ſeyn muß. Nun iſt dieß aber in einer und derſelben Einheit unmöglich; hier kann jedes nur entweder wirkend oder leidend ſeyn. Alſo folgt aus jener Nothwendigkeit nur, daß die Eine Einheit ſich in zwei Einheiten zerſetze, der einfache Gegenſatz (den wir durch A und B bezeichnen wollen) zu einem verdoppelten ſich ſteigere; es folgt nicht, daß in Gott nur die eine Kraft wirkend, die andere unwirkend ſey, ſondern daß Gott ſelbſt zweierlei iſt, erſtens verneinende Kraft (B), die das bejahende Weſen (A) zurückdrängt, es innerlich unwirkend oder ins Verborgene ſetzt, zweitens ausbreitſames, ſich mittheilendes Weſen, das rein im Gegentheil die verneinende Kraft in ſich niederhält und nicht zur Wirkung nach außen kommen läßt.

Und ſo iſt es denn auch in anderem Betracht. Denn die Entgegen-

geſetzten ſind ſchon an ſich ſelbſt nicht auseinander zu bringen. Die verneinende, einziehende Kraft könnte für ſich nicht ſeyn ohne etwas, das ſie verneint, das ſie einzieht, und dieſes Verneinte, Eingezogene kann nichts anderes ſeyn als eben das an ſich Bejahliche, Ausquellende. Alſo ſondert ſich jene, die verneinende Kraft, von ſelbſt gleichſam zu einem eignen vollſtändigen Weſen ab. Hinwiederum jene geiſtige ihrer Natur nach ausbreitſame Potenz könnte nicht als ſolche beſtehen, hätte ſie nicht eine Kraft der Selbſtheit wenigſtens verborgener Weiſe in ſich; alſo ſondert ſich auch dieſe als ein eignes Weſen ab, und ſtatt der geſuchten Einheit haben ſich nun zwei entgegengeſetzte und außereinander befindliche Einheiten ergeben.

Welche von beiden wir aufopfern wollten, immer hätten wir damit das eine von beiden Principien ſelbſt aufgegeben; denn jede dieſer Einheiten verhält ſich, weil nur das eine in ihr wirkend iſt, auch nur als dieſes eine, die erſte als B, die andere als A. Waren aber dieſe gleichwichtig, daß keines von Natur dem andern nachſtehen konnte, ſo hält ſich auch wieder jede der beiden Einheiten das Gleichgewicht, jede hat den gleichen Anſpruch ſeyend zu ſeyn.

Und ſo wären denn jetzt die beiden völlig auseinander und ohne gegenſeitige Berührung, den zwei Urweſen der perſiſchen Lehre gleich, die eine Macht auf Verſchließung, Verdunkelung des Weſens, die andere auf Ausbreitung und Offenbarung dringend; beide verhielten ſich nicht als eine, ſondern als zwei Gottheiten.

Aber es bleibt dabei, daß ein und daſſelbe = x beide Principien (A und B) iſt. Aber nicht bloß dem Begriff nach, ſondern wirklich, der That nach. Alſo muß daſſelbe = x, das die beiden Einheiten iſt, auch wieder die Einheit der beiden Einheiten ſeyn; und mit dem geſteigerten Gegenſatz findet ſich die geſteigerte Einheit.

Nur ſcheint hier der Widerſpruch unvermeidlich, da die beiden entgegengeſetzten Einheiten wirkend und als eins geſetzt werden ſollen. Und doch läßt er ſich noch auflöſen; denn es hat die hier geforderte Einheit keinen andern als dieſen Sinn. Die Entgegengeſetzten ſollen eins ſeyn, d. h. es iſt eine Einheit beider geſetzt, aber es iſt damit

nicht geſetzt, daß ſie aufhören entgegengeſetzte zu ſeyn. Vielmehr ſowohl die Einheit ſoll ſeyn, als auch der Gegenſatz, oder Einheit und Gegenſatz ſollen ſelbſt wieder im Gegenſatz ſeyn. Aber Gegenſatz an und für ſich iſt kein Widerſpruch; ſo wenig es widerſprechend ſcheinen konnte, daß ſowohl A als B ſeyen, ſo wenig kann es Widerſpruch ſeyn, daß ſowohl die Einheit als der Gegenſatz iſt. Dieſe ſind wieder unter ſich gleichwichtig, der Gegenſatz kann ſo wenig der Einheit als die Einheit dem Gegenſatz weichen.

Der Gegenſatz ruht darauf, daß jede der beiden ſtreitenden Mächte ein Weſen für ſich, ein eigentliches Princip ſey. Der Gegenſatz als ſolcher iſt daher nur, wenn die beiden ſtreitenden Principien ſich als wirklich voneinander unabhängige und geſchiedene verhalten. Gegenſatz und Einheit, jedes von dieſen ſoll ſeyn, heißt daher ſo viel: das verneinende Princip, das bejahende und wieder die Einheit beider, jedes von dieſen dreien ſoll ſeyn, als ein eignes von dem andern geſchiedenes Princip. Aber hiedurch tritt die Einheit mit den beiden Entgegengeſetzten auf gleiche Linie; ſie iſt nicht etwa vorzugsweiſe das Weſen, ſondern eben auch nur ein Princip des Weſens, darum auch mit den beiden andern vollkommen gleichwichtig.

Der wahre Sinn jener anfangs behaupteten Einheit iſt daher dieſer: ein und daſſelbe = x iſt ſowohl die Einheit als der Gegenſatz; oder die beiden Entgegengeſetzten, die ewig verneinende und die ewig bejahende Potenz und die Einheit beider machen das Eine unzertrennliche Urweſen aus.

Und hier erſt nach vollkommener Entfaltung jenes anfänglichen Begriffs können wir die erſte Natur in ihrer vollen Lebendigkeit erblicken. Wir ſehen ſie gleich urſprünglich in drei Mächte gewiſſermaßen zerſetzt. Jede dieſer Mächte kann für ſich ſeyn; denn die Einheit iſt Einheit für ſich, und jedes der Entgegengeſetzten iſt ganzes vollſtändiges Weſen; doch kann keines ſeyn, ohne daß die andern auch ſind, denn nur zuſammen erfüllen ſie den ganzen Begriff der Gottheit, und nur daß Gott iſt, iſt nothwendig. Keine iſt der andern nothwendig und von Natur untergeordnet. Die verneinende Potenz iſt in Anſehung jenes unzer-

trennlichen Urweſens ſo weſentlich als die bejahende, und die Einheit wiederum iſt nicht weſentlicher, als es jedes der Entgegenſetzten für ſich iſt. Jedes hat alſo auch die völlig gleichen Anſprüche, das Weſen, das Seyende zu ſeyn; keines kann ſich von Natur zum bloßen Seyn oder dazu bequemen, nicht das Seyende zu ſeyn.

Und hier findet denn endlich das Geſetz des Widerſpruchs ſeine Anwendung, welches ſagt, daß Entgegengeſetzte nicht in einem und demſelben zumal das Seyende ſeyn können. Gott iſt der Nothwendigkeit ſeiner Natur nach ein ewiges Nein, das höchſte in-ſich-Seyn, eine ewige Zurückziehung ſeines Weſens in ſich ſelbſt, in der keine Creatur zu leben vermöchte; derſelbe iſt aber mit gleicher Nothwendigkeit ſeiner Natur, obwohl nicht als derſelbe, ſondern einem völlig andern und von dem erſten verſchiedenen Princip nach das ewige Ja, ein ewiges Ausbreiten, Geben, Mittheilen ſeines Weſens. Jedes von dieſen Principien iſt ganz gleicherweiſe das Weſen, d. h. jedes hat gleichen Anſpruch, Gott oder das Seyende zu ſeyn. Doch ſchließen ſie ſich gegenſeitig aus; iſt das eine das Seyende, ſo kann das entgegengeſetzte nur das nicht Seyende ſeyn. Aber ebenſo ewig iſt Gott das dritte oder die Einheit des Ja und des Nein. Wie die Entgegengeſetzten ſich untereinander vom ſeyend-Seyn ausſchließen, ſo ſchließt wieder die Einheit den Gegenſatz und damit jedes der Entgegengeſetzten, und hinwiederum der Gegenſatz oder jedes der Entgegengeſetzten ſchließt die Einheit vom ſeyend-Seyn aus. Iſt die Einheit das Seyende, ſo kann der Gegenſatz, d. i. jedes der Entgegengeſetzten, nur das nicht Seyende ſeyn, und hinwiederum iſt eines der Entgegengeſetzten und damit der Gegenſatz ſeyend, ſo kann die Einheit nur in das nicht Seyende zurücktreten.

Und nun iſt der Fall nicht der, daß etwa alle drei unwirkend bleiben, und ſo der Widerſpruch ſelbſt im Verborgenen bleiben könnte. Denn das, was dieſe drei iſt, iſt die nothwendige Natur, iſt das Weſen, dem nicht verſtattet iſt nicht zu ſeyn, das ſchlechterdings ſeyn muß. Aber es kann nur ſeyn als das unzertrennliche Eins dieſer drei; keines für ſich würde den ganzen Begriff des nothwendigen Weſens (der Gottheit) erfüllen, und jedes dieſer drei hat gleiches Recht, das Weſen, d. i. das Seyende zu ſeyn.

Alſo findet ſich, daß die erſte Natur von ſich ſelbſt im Widerſpruch iſt, nicht in einem zufälligen, oder in den ſie von außen verſetzt wäre (denn es iſt nichts außer ihr), ſondern in einem nothwendigen, mit ihrem Weſen zugleich geſetzten, der alſo genau geſprochen ihr Weſen ſelbſt iſt.

Die Menſchen zeigen im Leben ſich keiner Sache abgeneigter als dem Widerſpruch, der ſie zu handeln zwingt und aus ihrer behaglichen Ruhe nöthigt; iſt er längſt nicht mehr zuzudecken, ſuchen ſie ihn wenigſtens ſich ſelbſt zu verbergen und den Augenblick zu entfernen, wo auf Tod und Leben gehandelt werden muß. Eine gleiche Bequemlichkeit wurde in der Wiſſenſchaft durch die Auslegung des Geſetzes vom Widerſpruch geſucht, wonach dieſer nun und nimmer ſollte ſeyn können. Jedoch wie ließ ſich ein Geſetz aufſtellen für etwas, das auf keine Weiſe ſeyn kann? Indem erkannt wird, daß er nicht ſeyn kann, muß erkannt werden, daß er gleichwohl auf gewiſſe Weiſe iſt, wie ſollte ſich ſonſt ſein nicht-ſeyn-Können zeigen, wie das Geſetz ſich ſelbſt bewähren, d. i. als wahr erweiſen?

Alles andere läßt das Wirken in irgend einem Sinne frei; was ſchlechthin nicht verſtattet nicht zu wirken, was zum Handeln treibt, ja zwingt, iſt allein der Widerſpruch. Ohne Widerſpruch alſo wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortſchritt, ſondern ewiger Stillſtand, ein Todesſchlummer aller Kräfte.

Wäre die erſte Natur im Einklang mit ſich ſelbſt, ſie würde bleiben; es wäre ein beſtändiges Eins und käme nie zum Zwei, eine ewige Unbeweglichkeit ohne Fortſchritt. So gewiß Leben iſt, ſo gewiß Widerſpruch in der erſten Natur. So gewiß in Fortſchreitung das Weſen der Wiſſenſchaft beſteht, ſo nothwendig iſt ihr erſtes Setzen das Setzen des Widerſpruchs.

Unbegreiflich iſt ein Uebergang von der Einheit zum Widerſpruch. Denn wie ſollte, was in ſich eins, ganz und vollkommen iſt, verſucht, gereizt und gelockt werden, aus dieſem Frieden herauszutreten? Der Uebergang vom Widerſpruch zu der Einheit dagegen iſt natürlich, denn weil er allem unleidlich, wird alles, das ſich in ihm findet, nicht ruhen, bis es die Einheit gefunden, die ihn verſöhnt oder überwindet.

Der Widerſpruch allein bringt Leben ſchon in die erſte nothwendige Natur, die wir bis jetzt bloß im Begriff betrachteten. Denn da von den drei Principien, deren unauflösliche Verkettung ſie iſt, jedes ſeiner Natur nach das Seyende, aber wenn das eine ſeyend, dann nothwendig die andern nicht ſeyend ſind, und ihr doch zugleich keine Freiheit zukommt zu ſeyn oder nicht zu ſeyn, ſo iſt gleich in der erſten Natur eine wenn auch nur blindlings geſchehende Entſcheidung nöthig. Iſt das eine ſeyend, ſo das andere nicht ſeyend, doch ſoll und muß jedes gleicherweiſe das Seyende ſeyn; ſomit bleibt nichts übrig als ein alternirendes Setzen, da abwechſelnd jetzt das eine ſeyend iſt, die andern nicht ſeyend, und dann hinwiederum eines von dieſen ſeyend und die andern nicht ſeyend. Doch damit es in jenem Urdrang zum Seyn auch nur zu dieſem alternirenden Setzen komme, iſt nöthig, daß eines der Anfang oder das erſte Seyende ſey, und nach dieſem das zweite und eines das dritte, und von dieſem wieder die Bewegung auf das erſte zurückgehe, und ſo ein ewig endendes und ewig wieder beginnendes Leben ſey.

Aber eben daß eines anfange, eines das Erſte ſey, muß eine Entſcheidung erfolgen, die freilich nicht mit Bewußtſeyn, nicht durch Ueberlegung, ſondern nur im Gedräng zwiſchen der Nothwendigkeit und der Unmöglichkeit zu ſeyn, durch eine blindlings die Einheit brechende Gewalt geſchehen kann. Das Einzige aber, worin ein Beſtimmungsgrund für das Vorausgehen des einen und die Folge des andern geſucht werden kann, iſt die beſondere Natur eines jeden der Principien, welche von der allgemeinen unterſchieden iſt, die darin beſteht, daß jedes gleich urſprünglich, gleich ſelbſtändig iſt, und jedes gleichen Anſpruch hat das Seyende zu ſeyn. Nicht etwa, daß eines der Principien ſchlechthin das Vorausgehende oder das Folgende ſeyn müßte, ſondern nur, daß ihm durch ſeine beſondere Natur verſtattet, die Möglichkeit gegeben iſt, das Erſte, das Zweite oder das Dritte zu ſeyn.

Einleuchtend iſt nun, daß das, was zum Anfang geſetzt wird, eben daſſelbe iſt, das in der Folge untergeordnet wird. Der Anfang iſt nur Anfang, inwiefern er nicht das iſt, das eigentlich ſeyn ſoll, das wahrhaft und an ſich Seyende. Wenn alſo Entſcheidung iſt, ſo kann nur

das zum Anfang geſetzt werden, das durch ſeine beſondere Art ſich am meiſten zur Natur des nicht Seyenden neigt.

In der urſprünglichen Verneinung wird nun eben das bejahende Princip, das eigentliche Weſen oder Seyende (A) als nicht wirkend, d. h. als nicht ſeyend, geſetzt. Nicht daß es als das Seyende überhaupt verneint würde (dieß iſt unmöglich), im Gegentheil, es wird geſetzt als das Seyende, aber nicht als ſeyend das Seyende, mit andern Worten als nicht offenbares, wirkliches Seyendes. Das allein Wirkende dagegen in dieſer Einheit iſt die verneinende Potenz (B), welche als die dem Weſen oder eigentlich Seyenden entgegengeſetzte Potenz nicht das Seyende heißen kann, obwohl ſie darum keineswegs das nicht Seyende oder Nichts iſt.

Wir mögen alſo in jener urſprünglichen Verneinung auf das Wirkende ſehen, oder auf das, was in ihr unwirkend und leidend geſetzt iſt, in jedem Fall werden wir ſagen, daß ſie am meiſten von der Natur des nicht Seyenden hat, oder ſelbſt als das nicht Seyende erſcheint.

Der Begriff des nicht Seyenden, vorzüglich aber das in ſo vielen Geſtalten überall vorkommende nicht Seyende ſelbſt hat von jeher die Betrachter geirrt und vielfach als ein wahrer Proteus in Verwirrung gebracht; denn gleichwie es den wenigſten einleuchtet, daß die eigentliche Kraft mehr in der Beſchränkung als in der Ausbreitung liegt, und mehr Stärke dazu gehört, ſich zu nehmen als ſich zu geben, ſo iſt es natürlich, wenn ſie jenes durch ſich ſelbſt nicht Seyende, wo es ihnen begegnet, eher für das Nichts anſehen und es für den größten Widerſpruch erklären, wenn behauptet wird, daß es eben als das nicht Seyende ſey.

Von dieſem bloß grammatiſchen Mißverſtand, der auch manche Ausleger griechiſcher Philoſophen befing, und welchem unter andern auch der Begriff der Schöpfung aus Nichts ſeinen Urſprung zu verdanken ſcheint, konnte ſie jedoch ſchon die ganz einfache, wenn auch ſonſt nirgendher doch aus Plutarch zu lernende Unterſcheidung befreien zwiſchen dem nicht Seyn (μὴ εἶναι) und dem nicht ſeyend Seyn (μὴ Ὂν εἶναι). Hiedurch läßt ſich auch der Ausdruck Beraubung (στέρησις), mit dem Ariſtoteles das andere, Entgegengeſetzte (τοὐναντίον) bezeichnet, vertheidigen, inwiefern nämlich die verneinende, das Weſen einziehende

Kraft es nicht ſetzt, daß es nicht-iſt, ſondern nur, daß es nicht das Seyende iſt.

Auf den Begriff des nicht Seyenden muß übrigens ſchon die allgemeinſte Betrachtung führen. Denn das, was an jedem Ding das eigentliche Seyn iſt, kann ſchon des Gegenſatzes wegen nicht einerlei mit dem Seyenden ſeyn, ſondern iſt ſeiner Natur nach das nicht Seyende, darum aber keineswegs das Nichts; denn wie ſollte das das Nichts ſeyn, das doch das Seyn ſelber iſt? Das Seyn muß eben auch wieder ſeyn. Es gibt kein bloßes Seyn, in dem gar nichts Seyendes wäre (kein A ohne B). Das nicht Seyende iſt nur nicht ein gegen anderes (objektiv) Seyendes, wohl aber iſt es ein in ſich (ſubjektiv) Seyendes. Es iſt nur gegen jenes als das vorzugsweiſe Seyende ein nicht Seyendes, auf ſich ſelbſt bezogen aber wohl ein Seyendes. Alles Seyende eines geringeren Grades verhält ſich gegen das eines höheren als ein nicht Seyendes, und dasſelbe A, das gegen ein anderes ein Seyendes iſt, kann gegen das A einer noch höheren Ordnung als ein nicht Seyendes erſcheinen.

So ohngefähr ließe ſich auf unſere Art ausdrücken, was ſchon Platon in dem herrlichen Geſpräch von dem nicht Seyenden gezeigt, wie es nämlich nothwendig ſey, und wie ohne dieſe Einſicht überall Gewißheit von Zweifel, Wahrheit von Irrthum ununterſcheidbar ſeyn würde.

Dasjenige iſt immer dem Begriff nach das Seyende, in welchem das bejahende Princip wirkend, äußerlich offenbar iſt. Aber es folgt nicht immer, daß, was dem Begriff nach, darum auch der That nach ſich als das Seyende verhalte; denn bei verkehrter Ordnung, oder wo noch keine Ordnung, Beſonnenheit und Gliederung iſt, kann ebenſo das an ſich ſelbſt oder weſentlich Seyende gegen das, was eigentlich ſeinem Weſen nach nicht ſeyend iſt, zum nicht Seyenden werden. Wie der Gute das Böſe in ſich niederhält, ſo bringt umgekehrt der Böſe das Gute in ſich zum Schweigen, und ſetzt das, was ſeinem Weſen nach das Seyende iſt, der That nach als nicht Seyendes.

Des Mißbrauchs, den eine andere Art der Sophiſtik von dem Begriff des nicht Seyenden macht, wollen wir noch gedenken. Weil nämlich dem blinden Gefühl das Seyn als das Höchſte erſcheint, alles Seyn

aber auf Verſchloſſenheit des Weſens beruht, ſo ſchließt ſie (wird ihr anders durch dieſe Erklärung nicht zu viel geliehen), das Seyn ſey unerkennbar, und weil ihr alles Seyn iſt, nichts ſey erkennbar, alles wiſſende Wiſſen löſe das Seyn auf, und nur der Nichterkennende erkenne. An ſich iſt allerdings nur das Seyende auch das Erkennbare, das nicht Seyende das nicht Erkennbare. Aber es iſt doch nur unfaßlich ſo weit und in dem, wieweit und worin es nicht Seyendes iſt; ſoweit es aber als ſolches zugleich ein Seyendes iſt, iſt es ja wohl faßlich und erkennbar. Denn das, wodurch es nicht Seyendes iſt, iſt eben das, wodurch es Seyendes iſt. Denn nicht Seyendes iſt es nicht wegen gänzlichen Mangels an Licht und Weſen, ſondern wegen thätiger Verſchließung des Weſens, alſo durch wirkende Kraft. Wir mögen daher auf das ſehen, was in ihm innerlich und verborgen, oder auf das, was an ihm äußerlich und offenbar iſt: ſo iſt jenes eben die Weſenheit ſelbſt, dieſes aber eine wirkende Kraft, ja wir würden richtiger ſagen, die Kraft, die Stärke ſchlechthin, die als ſolche doch ebenfalls ein Seyendes, alſo Erkennbares ſeyn muß.

Dieß iſt die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er ſich ſelbſt verneint, ſein Weſen verſchließt und in ſich ſelbſt zurücknimmt. In dieſem Akt iſt die verneinende Kraft das einzige Offenbare von Gott, das eigentliche Weſen aber das Verborgene; das Ganze verhält ſich daher als A, das nach außen B iſt = (A = B). Dieſes alſo, weil Gott in ihm der nicht ſeyende (nicht offenbare) iſt, neigt ſich ſeiner Weſenheit nach am meiſten dazu, gegen anderes nicht ſeyend zu ſeyn. Dieſes alſo iſt der Anfang, oder wie wir es auch ſonſt ſchon ausgedrückt, die erſte Potenz.

So iſt nach den älteſten Lehren allgemein die Nacht nicht das oberſte Weſen (wie dieſe Lehren heutzutage mißverſtanden werden), ſondern das erſte, das eben darum im Fortgang der Bewegung das unterſte wird, und gerade das muß zum Grund der Offenbarung gemacht werden, was alle Offenbarung verneint.

Daſſelbe läßt ſich nun auch von anderer Seite her darthun. Ein Weſen kann nicht ſich verneinen, ohne eben damit Sich ſich ſelbſt innerlich, alſo zum Objekt ſeines eignen Wollens und Begehrens zu machen. Der Anfang aller Wiſſenſchaft liegt in der Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit;

aber unmöglich iſt, daß der Menſch ſich ſelbſt als unwiſſend ſetze, ohne ſich dadurch die Wiſſenſchaft innerlich, zu einem Gegenſtand ſeines Begehrens zu machen. Sich ſelbſt ſetzen als nicht ſeyend und ſich ſelber Wollen iſt daher eins und daſſelbe. Das Erſte jedes Weſens iſt, daß es ſich ſelber will, dieſes ſich-Wollen iſt eben nachher die Grundlage der Egoität, das, wodurch ein Weſen ſich abzieht oder abſchneidet von andern Dingen, wodurch es nur Es Selbſt iſt, und alſo nach außen oder gegen alles andere verneinend.

Aber im Wollen überhaupt liegt auch allein die Kraft eines Anfangs. Denn das, was gewollt wird, was alſo der Intention nach eigentlich ſeyn ſoll, wird eben in dem, daß es gewollt wird, als nicht ſeyend geſetzt. Aber aller Anfang beruht darauf, daß das nicht ſey, das eigentlich ſeyn ſoll (das an ſich Seyende). Da nun ein Weſen, das nichts außer ſich hat, nichts wollen kann als eben ſich ſelbſt, ſo kann der unbedingte, der ſchlechthin erſte Anfang nur im ſich-Wollen liegen. Aber Sich wollen und Sich verneinen als ſeyend iſt eins und daſſelbe. Alſo kann auch nur im ſich Verneinen als ſeyend der erſte Anfang ſeyn.

Denn überhaupt nur in der Verneinung liegt der Anfang. Aller Anfang iſt ſeiner Natur nach nur ein Begehren des Endes oder deſſen, was zum Ende führt, und verneint ſich alſo als das Ende. Es iſt nur erſte Spannung des Bogens, nicht ſowohl ſelbſt ſeyend als der Grund, daß etwas ſey. Daß eine Bewegung jetzt anfange oder werde, iſt nicht genug, daß ſie nur nicht ſey; ſie muß ausdrücklich geſetzt werden als nicht ſeyend; damit iſt ein Grund gegeben, daß ſie ſey. Der Anfangspunkt (terminus a quo) keiner Bewegung iſt ein leerer, unthätiger Ausgangspunkt, ſondern eine Verneinung derſelben, die wirklich entſtehende Bewegung eine Ueberwindung dieſer Verneinung. War ſie nicht verneint, ſo konnte ſie nicht ausdrücklich geſetzt werden. Verneinung iſt alſo das nothwendig Vorausgehende (prius) jeder Bewegung. Der Linie Anfang iſt der geometriſche Punkt, nicht weil ſelbſt ausgedehnt, ſondern weil Verneinung aller Ausdehnung; die Eins Anfang aller Zahl, nicht ſowohl weil ſelbſt Zahl, als weil Verneinung aller Zahl, aller Vielheit. Was ſich ſteigern ſoll, muß ſich erſt zuſammennehmen, in Wurzelzuſtand

verſetzen, was wachſen will, ſich verkürzen; und ſo iſt Verneinung überall der erſte Uebergang von Nichts in Etwas.

Es leidet daher keinen Zweifel, daß, wenn unter den Urmächten des Lebens eine Folge ſtattfindet, nur die, welche das Weſen einſchließt und zurückdrängt, die anfangende ſeyn kann. Das Erſte in Gott nach der Entſcheidung, oder, da wir dieſe von aller Ewigkeit her als geſchehen (wie noch immer geſchehend) annehmen müſſen, das Erſte in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang ſeiner ſelbſt in ihm ſelbſt, iſt, daß er Sich verſchließt, verſagt, ſein Weſen von außen abzieht und in ſich ſelbſt zurücknimmt.

Die jetzt angenommene Lehre von Gott iſt, daß er ohne allen Anfang ſey. Dagegen die Schrift: Gott ſey der Anfang und das Ende. Ein in jedem Betracht anfangloſes Weſen müßten wir uns als die ewige Unbeweglichkeit, die reinſte Wirkungsloſigkeit denken. Denn kein Wirken iſt ohne einen Punkt, von dem es aus- und nach dem es hingeht. Ein Wirken, das weder etwas Feſtes hätte, auf das es ſich gründete, noch ein beſtimmtes Ziel und Ende, das es begehrte, wäre ein völlig unbeſtimmtes, kein wirkliches und als ſolches unterſcheidbares Wirken. Es läßt ſich alſo wohl ein nicht wirkliches, nimmer aber ein wirkliches Ewiges ohne Anfang denken. Nun aber reden wir von dem nothwendig Wirklichen Gottes. Dieſer alſo hat nur inſofern keinen Anfang, als er keinen Anfang ſeines Anfangs hat. Der Anfang in ihm iſt ewiger Anfang, d. h. ein ſolcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer iſt, und auch nie aufhört Anfang zu ſeyn. Ein anderes iſt auch der Anfang, den ein Weſen außer ſich, und den es in ſich ſelbſt hat; ein anderes ein Anfang, dem es entfremdet werden und von dem es ſich entfernen kann, und ein Anfang, in dem es ewig bleibt, weil es Sich ſelbſt Anfang iſt.

Aber die göttliche Natur leidet es nicht, daß er bloß ewiges Nein iſt, ewige Verſagung ſeiner ſelbſt; es iſt ebenſo gut ſeine Natur, daß er ein Weſen aller Weſen ſey, das unendlich ſich Gebende und Mittheilende. Indem er alſo ſein Weſen verbirgt, in dem tritt kraft der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur jener (nicht etwa aufzuhebenden, ſondern

bleibenden, obwohl jetzt ins Negative zurücktretenden) Verneinung das ewig Bejahende seines Wesens entgegen, das nun im Gegentheil die verneinende Kraft in sich zurückdrängt und eben damit zum selbständigen Wesen sich steigert.

Wie der Körper unmittelbar, indem er sich zusammenzieht und erkaltet, fühlbare Wärme um sich verbreitet, also die zuvor unwirksame Wärme in Wirkung erhöht: so und mit ganz gleicher Nothwendigkeit wird jene ursprüngliche Verneinung der unmittelbare Grund, die zeugende Potenz des eigentlichen Wesens, und setzt dieses außer sich, unabhängig von sich als ein von ihm ab-, ja ihm entgegengesetztes Wesen, als das ewige in sich selbst Seyende.

Es fällt dadurch ein neues Licht auf jene ursprüngliche Verneinung. Ein Wesen kann nicht sich selbst verneinen als wirklich, ohne zugleich sich zu setzen als die verwirklichende zeugende Potenz von sich selbst. So wie umgekehrt sich setzen als die verwirklichende Potenz von sich selbst und sich setzen als nicht seyend wiederum eins und dasselbe ist.

In der ersten Potenz (in $A = B$) war auch ein Seyendes (A); aber dieses war hier als nicht seyend (als leidend, als Objekt) gesetzt. In dem von ihm Gezeugten aber ist der Voraussetzung nach das Seyende als Seyendes gesetzt. Es kann insofern das Seyende der zweiten Potenz heißen (wir bezeichnen es als das, in dem nun vielmehr das Verneinende, B, verschwindet, durch A^2); und schon hieraus würde erhellen, daß, wenn jenes ursprüngliche Nein der Anfang und das Erste, das ihm entgegengesetzte Wesen das Zweite und Folgende sey.

Daß jenes nur vorausgehen, dieses nur folgen könne, läßt sich jedoch noch auf andere Art so einsehen. Daß die verneinende Kraft das Wesen zurückdrängt, ist ihr natürlich; und eine verneinende Kraft einmal gesetzt, wird sie nicht anders wirken können als auf Verschlossenheit des Wesens. Aber dem bejahenden Princip an sich selbst ist die verneinende Kraft völlig fremd; und doch ist es als das Seyende nur dadurch seyend und wirklich, daß es die verneinende Kraft in sich zurückdrängt. Dazu nun würde es von sich selbst nie kommen, also auch nie in Wirkung erhöht, wenn nicht die Verneinung des Wesens voraus-

gegangen wäre. Denn daß es Seyendes iſt, dieſes freilich hat es von ſich ſelbſt; daß es aber als das Seyende wieder iſt, ſich werkthätig erweist, ſich offenbart als das Seyende, davon liegt der Grund in der verneinenden Potenz. Wäre das Nein nicht, ſo wäre das Ja ohne Kraft. Kein Ich ohne Nicht-Ich, und inſofern iſt das Nicht-Ich vor dem Ich. Das Seyende hat eben darum, weil von ſich ſelbſt Seyendes, keinen Grund zu begehren, daß es ſey. Aber verneint zu ſeyn widerſtrebt ſeiner Natur. Iſt es alſo irgend verneint, ſo folgt, daß es außer dem, worin es verneint iſt, an ſich ſelbſt, unverneint und in ſeiner eignen Lauterkeit ſey.

Mit dieſen beiden Potenzen iſt der Urgegenſatz gegeben; doch kein ſolcher, der auf einer gänzlichen wechſelſeitigen Ausſchließung, nur ein ſolcher, der auf einem entgegengeſetzten Verhältniß, gleichſam einer umgekehrten Stellung jener erſten Lebenskräfte, beruht. Was in der vorausgehenden Potenz das Aeußere, Einſchließende, Verneinende war, iſt in der folgenden ſelbſt das Innere, Eingeſchloſſene, ſelbſt Verneinte; und umgekehrt, was dort das Geheimnte war, iſt hier das Freie. Unendlich fern ſind ſie einander, unendlich nah. Fern, weil, was in dem einen bejaht und offenbar, in dem andern verneint und ins Dunkel geſetzt iſt. Nah, weil es nur einer Umkehrung bedarf, einer Herauswendung deſſen was verborgen und einer Hineinwendung deſſen was offenbar iſt, um das eine in das andere zu verſetzen und gleichſam zu verwandeln.

So ſehen wir ſchon hier die Anlage zu einer künftigen inneren, aus jedem für ſich kommenden Einheit. So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, ſo die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag, doch daß ſie ſich alsbald herſtellen kann, wie die zurückdrängende Potenz verſchwindet. So das Gute im Böſen, nur unkenntlich gemacht vom Böſen, ſo das Böſe im Guten, nur beherrſcht von ihm und zur Unwirkſamkeit gebracht.

Aber ſo ſcheint nun die Einheit des Weſens zerriſſen, da jedes der Entgegengeſetzten für ſich und in ſich ſelbſt ſteht als ein eignes Weſen; aber ſie ſelbſt neigen ſich zur Einheit, oder daß ſie in einem und demſelben zuſammenkommen, denn es kann ſich die verneinende Kraft nur

als verneinende empfinden, wenn ein aufſchließendes Weſen iſt, und dieſes kann als das bejahende nur wirken, indem es das verneinte, zurückgedrängte befreit. Auch iſt unmöglich, daß die Einheit des Weſens aufgehoben werde; vermöge der ewigen Nothwendigkeit alſo, durch die Kraft des unauflöslichen Lebens, ſetzen ſie außer und über ſich ein Drittes, welches die Einheit iſt.

Dieſes Dritte muß an ſich ſelbſt außer und über allem Gegenſatz ſeyn; die lauterſte Potenz, das gegen beide Gleichgültige, von beiden Freie und am meiſten Weſentliche.

Daß dieſes nicht das Erſte, nicht das Zweite, nur das Dritte ſeyn könne, und ſich nur verhalten als Seyendes der dritten Potenz $= A^3$, iſt nach dem Vorhergehenden von ſelbſt klar.

Wie die urſprüngliche Verneinung der ewige Anfang, ſo iſt dieſes Dritte das ewige Ende. Es iſt von der erſten Potenz bis zur dritten eine unaufhaltſame Fortſchreitung, eine nothwendige Verkettung. Die erſte Potenz geſetzt, iſt nothwendig auch die zweite, und dieſe beiden erzeugen ebenſo nothwendig die dritte. Damit ſodann iſt das Ziel erreicht; nichts Höheres iſt in demſelben Fortgang zu erzeugen.

Aber in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von ſelbſt zurück auf ihren Anfang. Denn jedes von den Dreien hat gleiches Recht das Seyende zu ſeyn; jener Unterſchied und die daraus hervorgehende Unterordnung iſt nur ein Unterſchied des Weſens, der aber die Gleichwichtigkeit in Anſehung des ſeyend-Seyns, oder wie wir es kürzer ausdrücken, die exiſtentielle Gleichheit nicht aufzuheben vermag.

Es kann hier noch überall von keinem ſittlichen Verhältniß die Rede ſeyn; denn noch haben wir überall nichts geſetzt als blinde Natur, aber kein ſittliches Princip. Oft genug ſind wir belehrt worden, das Ideale ſtehe über dem Realen, das Phyſiſche ſey dem Geiſtigen untergeordnet und Aehnliches, gleichwie es uns nie an ſolcher Belehrung gefehlt. Zwar dieſe Unterordnung ſchien aufs beſtimmteſte ausgeſprochen, indem wir immer das dem Realen Verwandte als erſte Potenz, das dem Idealen als zweite geſetzt. Allein es fange nur einer damit an, das, was untergeordnet ſeyn ſoll, als wirklich untergeordnet zu ſetzen: was hat er dann?

Er iſt fertig gleich im Anfang; alles iſt geſchehen, und es gibt weiter keinen Fortgang.

Jenes urſprüngliche, nothwendige und bleibende Leben ſteigt alſo wohl vom Unterſten zum Höchſten auf, aber angekommen in dieſem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von dieſem wieder aufzuſteigen; und hier erſt gelangen wir zu dem vollkommenen Begriff jener erſten Natur (nachdem nun alle einzelnen Begriffe wieder entfernt werden müſſen, die nur geſetzt werden mußten, um zu dieſem vollkommenen Begriff zu gelangen), nämlich daß ſie ein ewig in ſich ſelbſt kreiſendes Leben iſt, eine Art von Cirkel, da das Unterſte immer in das Oberſte, und das Oberſte wieder in das Unterſte läuft. Denn es iſt vermöge der Natur der drei Principien unmöglich, ſowohl daß jedes, als daß nicht jedes das Seyende ſey, und es läßt ſich darum in dieſem Drang zum Daſeyn nur ein alternirendes Setzen denken, da jetzt die eine, jetzt die andere das Seyende iſt, abwechſelnd die eine obſiegt und die andere weicht.

In dieſem beſtändigen Umtrieb hebt ſich natürlich der Unterſchied des Höheren und Niederen wieder auf; es iſt weder ein wahrhaft Oberes noch ein wahrhaft Unteres, weil abwechſelnd das eine Oberes und das andere Unteres iſt, ſondern nur ein unabläſſiges Rad, eine nie ſtillſtehende rotatoriſche Bewegung, in der keine Unterſcheidung iſt. Auch der Begriff des Anfangs, wie der des Endes, hebt ſich in dieſem Umlauf wieder auf. Es iſt wohl ein Anfang der Potenz, der Möglichkeit nach darin, etwas, das Anfang ſeyn könnte, aber nicht wirklicher Anfang iſt. Wirklicher Anfang iſt nur ein ſolches, das ſich ſelbſt ſetzt als nicht ſeyend in Bezug auf das, das eigentlich ſeyn ſoll. Aber das, was Anfang in dieſer Bewegung ſeyn könnte, erkennt ſich nicht als Anfang, und macht mit den andern Principien gleichen Anſpruch das Seyende zu ſeyn. Wahrer Anfang iſt der, der nicht immer wieder anfängt, ſondern beharrt. Wahrer Anfang iſt, was Grund eines ſtetigen Fortſchreitens iſt, nicht einer abwechſelnd vor- und zurückgehenden Bewegung. Ebenſo iſt nur das wahrhaftes Ende, worin ein Weſen beſteht, von dem es nicht wieder auf den Anfang zurückzugehen braucht. Alſo können

wir jenes erſte blinde Leben auch erklären als ein ſolches, das weder ſeinen Anfang noch ſein Ende finden kann; wir können in dieſer Beziehung ſagen, es ſey ohne (wahrhaften) Anfang und ohne (wahrhaftes) Ende.

Da es nun nicht irgendwann, ſondern von aller Ewigkeit her angefangen, um nie (wahrhaft) zu enden, und von aller Ewigkeit her geendet, um immer wieder anzufangen, ſo iſt klar, daß jene erſte Natur von Ewigkeit her, alſo gleich urſprünglich eine ſolche in ſich ſelbſt laufende Bewegung, und dieſes ihr wahrer, lebendiger Begriff ſey.

Dieß ſind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich ſich ſelbſt gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Menſch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß, ob es gleich jetzt zugedeckt iſt und nach außen ruhige Eigenſchaften angenommen hat. Durch jenes ſtete Zurückgehen auf den Anfang und das ewige Wiederbeginnen macht es ſich zur Subſtanz im eigentlichen Verſtand (id quod substat), zum immer Bleibenden; es iſt das beſtändige innere Trieb- und Uhrwerk, die ewig beginnende, ewig werdende, immer ſich ſelbſt verſchlingende und immer ſich ſelbſt wieder gebärende Zeit.

Ewig erzeugt ſich der Gegenſatz, um immer wieder von der Einheit verzehrt zu werden, und ewig wird der Gegenſatz von der Einheit verzehrt, um immer neu aufzuleben. Dieſes iſt die Feſte (ἑστία), der Heerd des beſtändig ſich ſelbſt verbrennenden und aus der Aſche wieder neu verjüngenden Lebens. Dieß das unermüdliche Feuer (ἀσβέστου πῦρ), durch deſſen Dämpfung, wie Heraklit behauptete, das Weltall erſchaffen worden, und das als ein in ſich ſelbſt laufendes, ſich immer rückwärts wiederholendes und wieder vor ſich gehendes einem der Propheten im Geſicht gezeigt worden; der Gegenſtand des uralten Magismus und jener Feuer-Lehre, der zufolge auch noch der jüdiſche Geſetzgeber ſeinem Volke hinterlaſſen: der Herr dein Gott iſt ein verzehrend Feuer, nämlich nicht ſeinem Innern und eigentlichen Weſen, wohl aber ſeiner Natur nach.

Unſtreitig iſt aber dieſe unabläſſig in ſich ſelbſt zurückgehende und wieder beginnende Bewegung der wiſſenſchaftliche Begriff von jenem Rad

der Geburt, das ſchon einem der Apoſtel [1], den der tiefe Blick in die Natur auszeichnet, und auch ſpäter ſolchen, die aus Gefühl und Schauen geſchrieben, als das Innere aller Natur geoffenbart worden.

Dieſe Bewegung läßt ſich auch als eine Syſtole und Diaſtole vorſtellen. Es iſt eine völlig unwillkürliche Bewegung, die einmal angefangen ſich von ſelber wieder macht. Das Wiederbeginnen, Wiederaufſteigen iſt Syſtole, iſt Spannung, die in der dritten Potenz ihre Akme erreicht, das Zurückgehen auf die erſte Potenz iſt Diaſtole, Erſchlaffung, auf die aber unmittelbar neue Zuſammenziehung folgt. Alſo iſt hier der erſte Puls, der Anfang jener durch die ganze ſichtbare Natur gehenden alternirenden Bewegung, des ewigen Zuſammenziehens und des ewigen Wiederausbreitens, der allgemeinen Ebbe und Fluth.

Die ſichtbare Natur iſt im Einzelnen und Ganzen ein Gleichniß dieſer immer vor- und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z. B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit, und macht ſich ſelbſt wieder zur Wurzel, nur um wieder aufzuſteigen. Die ganze Thätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in dieſem wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortſchreitenden Proceß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen. Aber die ganze ſichtbare Natur ſcheint zu keiner Beſtändigkeit gelangen zu können und in einem ähnlichen Cirkel unermüdlich umzuwandeln. Ein Geſchlecht kommt, das andere geht, mit Mühe bildet die Natur Eigenſchaften, Anſichten, Werke, Talente bis zu einem Gipfel aus, um ſie dann Jahrhunderte wieder in Vergeſſenheit zu begraben, und in einem neuen Anlauf, auf neue Art vielleicht, aber doch wieder nur zu demſelben Höchſten zu gelangen.

Aber ſo kommt jenes erſte Weſen nie zum Seyn; denn nur zuſammen erfüllen die drei Potenzen den Begriff der göttlichen Natur, und nur daß dieſe iſt, iſt nothwendig. Da alſo ein unabläſſiger Drang iſt, zu ſeyn, und es doch nicht ſeyn kann, ſo bleibt es in der beſtändigen

[1] ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, Jac. 3, 6.

Begierde ſtehen, als ein unabläſſiges Suchen, eine ewige nie geſtillte Sucht zu ſeyn. Hievon gilt das alte Wort: Es ſucht ſich die Natur und findet ſich nicht (quaerit se natura, non invenit).

Bliebe das Leben hier ſtehen, ſo wäre nichts als ein ewiges Aus- und Einathmen, ein beſtändiger Wechſel von Leben und Sterben, der kein wahres Daſeyn iſt, ſondern nur ein ewiger Trieb und Eifer zu ſeyn, ohne wirkliches Seyn.

Es iſt klar, daß es vermöge der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen [Natur], alſo auch wohl vermöge der Nothwendigkeit überhaupt nie zu einem wirklichen Daſeyn kommen könnte.

Wie oder wodurch wurde das Leben von dieſem Umtrieb erlöst und in die Freiheit geführt?

Da jedes der drei Principien gleiche Anſprüche hat das Seyende zu ſeyn, ſo kann der Widerſpruch nicht dadurch gelöst werden, daß etwa eines auf Koſten der andern zum Seyenden wird. Da aber der Widerſpruch auch nicht bleiben kann und doch eben dadurch bleibt, daß jedes für ſich das Seyende ſeyn will: ſo iſt keine andere Löſung denkbar, als daß alle gemeinſchaftlich und freiwillig (denn wodurch ſollten ſie wohl gezwungen werden?) Verzicht thun das Seyende zu ſeyn, und alſo ſich ſelbſt ins bloße Seyn herabſetzen. Denn damit hört jene Gleichwichtigkeit (Aequipollenz) von ſelber auf, die ſich nicht auf ihr Weſen oder ihre beſondere Natur bezog (vermöge welcher ſie vielmehr ſich eine Stufenfolge bilden), ſondern nur darauf, daß jedes von Natur gleicherweiſe das Seyende zu ſeyn gedrungen war. Solange dieſe Nothwendigkeit fortdauert, müſſen ſie ſtreben, alle an einer und derſelben Stelle, nämlich an der Stelle des Seyenden, alſo gleichſam in Einem Punkte zu ſeyn; es wird eine gegenſeitige Inexiſtenz gefordert, da ſie doch unverträglich ſind, und wenn eines das Seyende iſt, dann nothwendig die andern nicht ſeyend ſeyn müſſen. Dieſe Nothwendigkeit kann daher nur aufhören, wenn alle gleicherweiſe Verzicht thun das Seyende zu ſeyn; denn iſt eines davon das Seyende, dann müſſen ihrer Natur nach alle ſtreben daſſelbe zu ſeyn. Sobald nun dieſe Nothwendigkeit aufhört, wird Auseinanderſetzung möglich, oder daß jedes in ſeine Potenz

tritt; es wird Raum, und jene blinde Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz verwandelt sich in das Verhältniß einer freien Zusammengehörigkeit.

Dieses nun wohl ist für sich einleuchtend genug; aber es entsteht die Frage: wie es möglich sey, daß alle, gemeinschaftlich, Verzicht thun das Seyende zu seyn.

An sich klar ist, daß überhaupt nichts sich als Seyendes aufzugeben vermag, als nur gegen ein Höheres. Wie das Herz des Menschen so lange zur selbstischen Begierde sich gleichsam berechtigt fühlt, als seine Sehnsucht, sein Verlangen, jene innere Leere, die ihn verzehrt, nicht durch ein höheres Gut erfüllt wird; wie die Seele nur sich setzt und stillt, indem sie etwas über sich erkennt, von dem sie überschwenglich beseliget wird, so kann auch jene blinde Sucht und Begierde der ersten [Natur] nur gegen ein Höheres verstummen, gegen das sie sich gern und willig als das bloße Seyn, als das nicht Seyende erkennt.

Hiezu kommt, daß jenes Aufgeben und zum Seyn Erfinken ein freiwilliges seyn soll. Nun ist aber in jener ersten Natur bis jetzt nichts als unwiderstehlicher Trieb, besinnungslose Bewegung. Solang sie nicht aus dieser unwillkürlichen Bewegung gesetzt ist, ist in ihr keine Freiheit denkbar. Sie selbst kann sich dieser Bewegung nicht entwehren, sie kann ihr nur durch ein anderes, und unstreitig nur durch ein Höheres entnommen werden. Und da jene unwillkürliche Bewegung auf der Nothwendigkeit der gegenseitigen Inexistenz beruhte, so kann sie von dieser Bewegung nicht frei werden, als indem ohne ihr Zuthun die Scheidung, Auseinandersetzung geschieht, und ihr so die Möglichkeit gegeben wird, diese Scheidung entweder anzunehmen, und so sich zu erretten aus dem Umtrieb, oder sie nicht anzunehmen, und so wieder jener blinden Sucht und Begierde anheimzufallen.

Auf jede Weise also kann die Befreiung und Erlösung ihr nur durch ein anderes kommen, das außer ihr, völlig unabhängig von ihr, und über sie erhaben ist; denn da sie sich gegen dasselbe als bloßes Seyn und nicht Seyendes erkennen soll, so ist dieß nicht möglich, ohne jenes andere zugleich als ihr wahrhaft Seyendes zu erkennen.

Von welcher Art nun dieſes andere ſeyn werde, dieſes iſt natürlich der nächſte Gegenſtand der Betrachtung.

Offenbar iſt nun zuvörderſt, daß es von jener ewig beginnenden Natur nicht in einer ſtetigen Folge (in actu continuo gleichſam) als eine zu ihr gehörige Potenz geſetzt werden kann, vielmehr es iſt außer und über aller Potenz, das an ſich Potenzloſe. Ebenſo kann es nicht wieder, wie jene, Sucht, Begierde oder Natur ſeyn; ſonſt könnte es hier nicht helfen; vielmehr muß es frei ſeyn von aller Begierde, völlig ſucht- und naturlos.

Aber eben darum kann es auch nicht ein nothwendig Wirkliches ſeyn, und da wir noch von keinem frei Wirklichen wiſſen, überhaupt kein Wirkliches. Und doch auch kein Nichtwirkliches. Es iſt alſo das an ſich weder Seyende noch Nichtſeyende, ſondern nur die ewige Freiheit zu ſeyn.

Es iſt nur Ein Laut in allen höheren und beſſeren Lehren, daß das Höchſte nur über allem Seyn iſt. Uns allen wohnt das Gefühl bei, daß die Nothwendigkeit allem Daſeyn als ſein Verhängniß folgt. Was nur wirklich iſt oder wirklich zu ſeyn ſtrebt, iſt eben damit im Widerſpruch, und Widerſpruch iſt die Urſache aller Nothwendigkeit. Ein inniges Gefühl ſagt uns, nur über dem Seyn wohne die wahre, die ewige Freiheit.

Den meiſten, weil ſie jene Freiheit nie empfunden, ſcheint es das Höchſte, ein Seyendes oder Subjekt zu ſeyn, obwohl dieſes Wort ſchon andeutet, daß alles, was nur ein Seyendes iſt, inwiefern es dieß iſt, ein Höheres über ſich erkenne; daher fragen ſie: was denn über allem Seyn gedacht werden könne, oder was das ſey, das weder ſeyend ſey noch auch nichtſeyend, und antworten ſich ſelbſtgenügſam: das Nichts.

Ja wohl iſt es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts iſt, in dem Sinn, wie ein geiſtlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt:

Die zarte Gottheit iſt das Nichts und Uebernichts,
Wer Nichts in allem ſieht, Menſch glaube, dieſer ſiehts.

Sie iſt nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Weſen unterſchiedene Weiſe zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil ſie alles ſelbſt iſt.

Ja wohl iſt es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts iſt, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich ſind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein ſolcher Wille iſt nichts und alles. Er iſt nichts, inwiefern er weder ſelbſt wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er iſt alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter ſich hat, alles beherrſcht und von keinem beherrſcht wird.

Die Bedeutung der Verneinung iſt allgemein eine ſehr verſchiedene, je nachdem ſie auf das Aeußere oder Innere bezogen wird. Denn die höchſte Verneinung im letzten Sinn muß eins ſeyn mit der höchſten Bejahung im erſten. Was alles in ſich iſt, kann es eben darum nicht zugleich äußerlich haben. Ein jedes Ding hat Eigenſchaften, woran es erkannt und gefaßt wird, und je mehr es Eigenſchaften hat, deſto faßlicher iſt es. Das Größte iſt rund, iſt eigenſchaftslos. Am Erhabenen findet der Geſchmack, d. i. die Unterſcheidungsgabe, nichts zu ſchmecken, ſo wenig als am Waſſer, das aus der Quelle geſchöpft iſt. So nennt in ſinnreichem Spiel ein älterer deutſcher Schriftſteller denjenigen Willen arm, der, weil er ſich ſelbſt genug iſt, nichts hat, das er wollen kann.

Freiheit oder der Wille, ſofern er nicht wirklich will, iſt der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur außer aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorſtellen können. Dahin zielt alles, darnach ſehnt ſich alles. Alle Bewegung hat nur die ewige Unbeweglichkeit zum Ziel, und es iſt alle Zeit, auch jene ewige Zeit, nichts anderes als die beſtändige Sucht nach der Ewigkeit.

Alles ruht nur, ſofern es ſein eigentliches Weſen, ſeinen Halt und Beſtand in dem Willen gefunden, der nichts will. In der größten Unruhe des Lebens, in der heftigſten Bewegung aller Kräfte iſt doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel.

Jede Kreatur, jeder Menſch insbeſondere ſtrebt eigentlich nur in

den Zuſtand des Nichtswollens zurück, nicht der allein, der ſich abzieht von allen begehrlichen Dingen, ſondern, obwohl unwiſſend, auch der, welcher ſich allen Begehrungen überläßt, denn auch dieſer verlangt nur den Zuſtand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieſer gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, deſto weiter ſich von ihm entfernt.

Man pflegt zu ſagen: des Menſchen Wille ſey ſein Himmelreich, und es iſt wahr, wenn unter dieſem Willen der reine, nackte, bloße Wille verſtanden wird. Denn der Menſch, der in ſein reines Wollen verſetzt würde, allein wäre frei von aller Natur.

Alſo iſt jenes Naturloſe, deſſen die ewige Natur begehrt, kein Weſen, kein Seyendes, obwohl auch nicht das Gegentheil, ſondern die ewige Freiheit, der lautere Wille, aber nicht der Wille zu etwas, z. B. Wille ſich zu offenbaren, ſondern der reine, ſucht- und begierdeloſe Wille, der Wille ſofern er nicht wirklich will. Wir haben das Höchſte auch ſonſt ausgeſprochen als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts iſt und doch alles; ſie iſt nichts, wie die reine Frohheit, die ſich ſelbſt nicht kennt, wie die gelaſſene Wonne, die ganz erfüllt iſt von ſich ſelber und an nichts denkt, wie die ſtille Innigkeit, die ſich ihrer ſelbſt nicht annimmt und ihres nicht Seyns nicht gewahr wird. Sie iſt höchſte Einfalt, und nicht ſowohl Gott, als was in Gott ſelbſt die Gottheit, alſo über Gott iſt, wie auch ſchon einige Aeltere von einer Uebergottheit geredet. Sie iſt nicht die göttliche Natur oder Subſtanz, ſondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Menſch nur mit gleicher Lauterkeit ſich zu nähern vermag. Denn da in ihr alles Seyn wie in einem Feuer aufgeht; ſo iſt ſie nothwendig jedem unnahbar, der noch im Seyn befangen iſt.

Alles iſt einſtimmig: Gott ſeinem höchſten Selbſt nach ſey reiner Geiſt. Ob aber alle die ganze Reinheit und Schärfe dieſes Gedankens gedacht, möchte zu zweifeln erlaubt ſeyn.

Zwar die älteren Theologen lehren ausdrücklich, durch den Ausdruck Geiſt werde Gott nicht in eine beſondere Claſſe oder Kategorie von Weſen geſetzt, etwa in die der ſonſt ſo genannten reinen Geiſter, oder daß er etwa nur Geiſt wäre im Gegenſatz von Naturdingen. Gott

ſey über alle Geiſter, der geiſtigſte Geiſt, reiner unfaßlicher Hauch, gleichſam der Geiſt von allem Geiſt. Inſofern fällt die Geiſtigkeit Gottes mit der Einfachheit ſeines Weſens zuſammen.

Mit dieſer Einfachheit verträgt ſich, nach der Theologen eigner Lehre, nicht nur keine Art von Gegenſatz, ſondern auch nicht einmal, daß der Gottheit irgend etwas auf eine von ihrem Weſen unterſchiedene Weiſe zugeſchrieben werde.

Man kann nach dieſer Lehre ſtreng genommen von der Gottheit nicht ſagen, ſie ſey gut; denn dieß lautet ſo, als käme das gut zu ihrem Seyn als etwas anderes hinzu; aber es iſt ihr Seyn ſelbſt, ſie iſt weſentlich gut und inſofern nicht ſowohl gut als die Güte ſelbſt. Ebenſo: Gott iſt nicht eigentlich ewig, ſondern ſelber ſeine Ewigkeit. Der lauteren Gottheit kann kein von ihrem Weſen verſchiedenes Wirken zugeſchrieben werden; ein ſolches würde ſich zum Weſen wie Möglichkeit zu Wirklichkeit verhalten, aber in Gott iſt nichts Potentielles, er iſt lauterer Actus. So kann man ſtreng genommen die Gottheit nicht bewußt nennen, denn dieß würde einen Unterſchied ihrer ſelbſt von einem, deſſen ſie ſich bewußt iſt, vorausſetzen, da ſie doch ganz lauteres Bewußtſeyn und überall nichts iſt als eben ſie ſelbſt, und alles in ihrem Weſen aufgeht. Nach eben dieſer Lehre kann man die Gottheit an ſich ſelbſt nicht wollend nennen, weil ſie der Wille, die lautere Freiheit ſelbſt iſt, obwohl aus eben dieſem Grunde auch nicht nichtwollend. Endlich folgt aus dieſer Lehre auch jener uralte, nur den ganz Unkundigen befremdliche Satz, daß die Gottheit an ſich ſelbſt weder iſt noch auch nicht iſt, oder in einer andern, wiewohl minder guten Wendung, daß ſie ſowohl iſt als auch nicht iſt. Sie iſt nicht, nämlich ſo, daß ihr das Seyn als etwas von ihrem Weſen Verſchiedenes zukäme, denn ſie iſt ſelbſt ihr Seyn, und doch kann ihr auch das Seyn nicht abgeſprochen werden, eben weil in ihr das Seyn das Weſen ſelber iſt.

Wenn daher nach dem ſogenannten ontologiſchen Erweis aus eben dieſer Einheit des Seyns und Weſens folgen ſollte, Gott ſey ein nothwendig exiſtirendes Weſen: ſo war dieß eigentlich ein Nichtverſtehen jener Idee. Denn der Begriff des Seyenden ſchließt einen Unterſchied

von dem Seyn in ſich, der eben in Anſehung der Gottheit verneint wird, und nach einem alten Spruch hat das, was das Seyn ſelber iſt, kein Seyn (Ejus quod est Esse, nullum est Esse).

Gott ſeinem höchſten Selbſt nach iſt kein nothwendig wirkliches Weſen, ſondern die ewige Freiheit zu ſeyn.

Ebenſo offenbar iſt aber, wie jene Einheit des Weſens und des Seyns (die ſich hier von ſelbſt als der Ausdruck der höchſten Geiſtigkeit darſtellt) keineswegs den ganzen Begriff des lebendigen Gottes erſchöpfe. Wiſſenſchaft ſo wenig als Gefühl können ſich befriedigen mit einem Gott, der nicht iſt, weil er das Seyn ſelbſt iſt, der nicht lebendig, weil das Leben ſelber, nicht bewußt, weil lauteres Bewußtſeyn iſt. Beide fordern einen Gott, der noch auf eine beſondere von ſeinem Weſen verſchiedene Weiſe da iſt, der nicht bloß ſeinem Weſen nach Wiſſen iſt, ſondern ausdrücklich und insbeſondere weiß, deſſen Wirken nicht in ſeinem Weſen aufgeht, ſondern der in der That, nämlich auf eine von ſeinem Weſen unterſcheidbare Weiſe, wirkt.

Doch dieſe Bemerkung ſetzt uns in Gefahr, dem vorzugreifen, was nur durch allmähliche Entwicklung offenbar werden ſoll. Nur dieß ſey noch bemerkt: wie ganz in der letzten Zeit der Faden geiſtiger und doktrineller Ueberlieferung abgeriſſen, welche Unwiſſenheit ſelbſt längſt vorhanden geweſener Begriffe ſich verbreitet hatte, erhellt daraus, daß einige verfolgt worden, weil ſie behaupteten, es laſſe ſich der Gottheit dem höchſten Begriff nach kein Seyn zuſchreiben, obſchon dieß von den älteſten Zeiten her gelehrt wurde; daß andere jene Einheit des Weſens und Seyns, da ſie wieder in der ganzen Strenge und zugleich mit der Folge gelehrt wurde, daß die Gottheit an ſich ſelbſt weder ſeyend noch nicht ſeyend ſey, beſtreiten zu müſſen glaubten, ohne zu ahnden, daß ſie in ihr die uralte Grundlage von der Geiſtigkeit Gottes beſtritten, ohne zu wiſſen, daß es die älteſte Lehre iſt: Gott ſey das Ueberwirkliche, Ueberſeyende (τὸ ὑπερόν), alſo über Seyn und Nichtſeyn Erhabene.

Um aber jetzt in den Zuſammenhang der Unterſuchung zurückzukehren, ſo erhellt aus dieſen Bemerkungen, daß der Begriff jenes an

ſich weder Seyenden noch nicht Seyenden, jener naturloſe Zuſtand, den wir außer und über der ewigen Natur ſetzen, einer und derſelbe iſt mit dem Begriff, der von jeher als der höchſte der Gottheit betrachtet worden.

Vermöge der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur (dieß iſt bewieſen) kommt es weder in Gott ſelbſt noch außer ihm zum wirklichen Daſeyn. Darum mußten wir außer und über jenem Nothwendigen von Gott, das in den drei Potenzen die ewige Natur ausmacht, noch ein anderes erkennen, das die ewige Freiheit, das lautere Wollen ſelbſt iſt. Oder in einer andern Wendung: wir mußten erkennen, daß in dem wirklichen lebendigen Gott eine Einheit ſey von Nothwendigkeit und Freiheit.

Wie nun aber durch jenes Höhere der Widerſpruch verſöhnt, das blinde mit ſich ſelbſt ſtreitende Weſen von der Nothwendigkeit erlöst werden könne, dieſes iſt, was uns zunächſt darzuſtellen obliegt.

Zunächſt iſt ihm ſchon eben durch jenes Höhere die Möglichkeit gegeben zum Seyn zu werden, da es einerſeits nur gegen ein Höheres aufgeben kann, Seyendes zu ſeyn, und andererſeits eben dieſes Seyende kein Seyn hat, und alſo nur beziehungsweiſe ſeyend ſeyn kann, dadurch daß ihm ein anderes das Seyn iſt. Denn obwohl an ſich ſelbſt das weder Seyende noch Nichtſeyende, kann es ſich doch gegen alles andere nur als das Seyende verhalten; nicht daß es als das, das an ſich weder iſt noch nicht iſt, aufgehoben wird, ſondern daß es eben als das weder Seyende noch nicht Seyende ſeyend iſt.

Aber in jenem ewig anfangenden Leben liegt ſelbſt der Wunſch, aus der unwillkürlichen Bewegung und dem Drangſal zu entkommen; und durch ſeine bloße Gegenwart, ohne alle Bewegung (denn noch iſt es das lautere Wollen ſelbſt), gleichſam magiſch weckt das Höhere in ihm das Sehnen nach der Freiheit. Die Sucht mildert ſich zur Sehnſucht, die wilde Begierde löst ſich in das Verlangen auf, mit dem Willen, der nichts will, mit der ewigen Freiheit ſich als mit dem eignen wahren oder höchſten Selbſt zu verbünden.

Nun hat die ſich ſehnende Natur zu jenem lauteren Geiſt keinen Bezug, als daß dieſer die Freiheit iſt zu ſeyn, und inſofern das gegen

alles Seyende (τὸ ὄΝ); ſie dagegen in ſich die Möglichkeit hat, ihm zum Seyn, zum Subjekt (das Wort im eigentlichen Verſtand genommen), gleichſam zum Stoff der Verwirklichung zu werden.

Nur iſt hier folgender Unterſchied. Des unmittelbaren Bezugs zu dem unfaßlichen Geiſt iſt die Natur nur durch dasjenige fähig, was in in ihr ſelbſt Geiſt, frei und über das nicht Seyende (A = B) und das Seyende (A^2) gleicherweiſe erhaben iſt. Denn nur was ſelbſt frei iſt von allem Gegenſatz, kann dem Widerſpruchloſen ſich nahen. Nun hängt wiederum dieſes (das A^2) mit dem Unterſten (A = B) nicht unmittelbar, ſondern nur durch das Mittlere (A^2) zuſammen. Um alſo mit dem Ueberſeyenden in Bezug zu kommen, muß die ewige Natur in ſich ſelbſt jene Verfaſſung annehmen, daß, was in ihr das Freie iſt, über das andere ſich erhebt und zum unmittelbaren Subjekt wird des an ſich unergreiflichen Geiſtes, von den beiden andern Principien aber jedes ſich niederläßt an den ihm angemeſſenen Ort, dergeſtalt daß die erſte Potenz den tiefſten, die zweite den mittleren, die dritte aber den oberſten Ort einnehme.

Dieß iſt die natürliche Wirkung aller Sehnſucht, daß nämlich das dem Höheren Aehnliche ſich erhebt, das ihm weniger Aehnliche aber, wodurch jenes in ſeiner Erhebung gehemmt wurde, ſich niederſchlägt und herabſetzt in die Tiefe. Nur in dem Anblick des Höchſten lernt jedes Princip die ihm zukommende Stelle kennen; nur im Höchſten iſt das Maß. Kein niedereres, aber des Höchſten empfängliches Weſen kann deſſelben theilhaftig werden ohne Scheidung in ſich ſelbſt, ohne gleichzeitige Erniedrigung des geringeren Theils, der, weil für ſich ſelbſt unfähig mit dem Höchſten in Bezug zu kommen, nur dadurch, daß er das Höhere frei läßt, ſelbſt mit ihm in leitende Verbindung kommen kann, und Erhöhung desjenigen Theils, der von Natur beſtimmt iſt, mit dem Höchſten in unmittelbarem Bezug zu ſeyn. Dieſe Scheidung, dieſes innere Auseinandergehen, das Werk der wahren Sehnſucht, iſt die erſte Bedingung alles Rapports mit dem Göttlichen.

Dieſer Eintritt der Sehnſucht in der ewigen Natur bezeichnet einen neuen Moment, den wir darum in der Betrachtung feſthalten

müſſen. Es iſt jener Moment, den die ahndende Vorwelt durch das Auseinandergehen des Welteis bezeichnete, unter welchem ſie eben jenes geſchloſſene Rad, jene undurchdringliche, nirgends feſtzuhaltende Bewegung andeutete; jener Moment, da zuerſt Irdiſches und Himmliſches ſich ſchied.

Die Urſache dieſer Kriſis iſt ohne Wollen oder Thun jenes allerlauterſten Weſens: zuerſt indem die ewige Natur dasjenige in ihm erblickt, gegen das ſie zum Seyn, zum bloß Ausſprechlichen werden, und alſo zugleich in allen ihren Kräften aufgeben kann, das Ausſprechende, Seyende zu ſeyn; ſodann weil dieſes ihm die Sehnſucht erweckt, aus dem ewigen Umtrieb zu entkommen und zu Beſtand und Ruhe zu gelangen; ferner weil jenes Höchſte das Maß iſt, an dem das niederere Princip ſeine Niederkeit, das höhere ſeine Würde erkennt. Aber die Sehnſucht macht den bloßen Anfang und nur die erſte innere Bemühung (nisus) zur Scheidung; beſtätigt wird ſie erſt, indem durch dieſen inneren Anfang nun wirklich der Bezug zu jenem Höchſten entſteht; und bleibend wird ſie erſt, indem die ewige Natur, durch die beſtätigte Scheidung ſelbſt in Freiheit geſetzt, ſich zu entſcheiden vermag, und nun, kraft eines ewigen Willens oder Entſchluſſes, ſich ewig und untrennbar jenem Höchſten als ſein unmittelbares Subjekt verbündet und ihm zum beharrlichen Seyn, zur bleibenden Unterlage wird, darum in ſich nicht weniger lebendig oder ſeyend, vielmehr erſt dadurch zum wahren, ſeligen, geordneten Leben erhoben, daß ſie gegen das Höchſte zum Seyn wird.

Denn jeder Sache iſt nur wohl, indem ſie an ihrem Ort iſt. Das Untere, wenn es das Obere frei läßt, wird auch von ihm frei, und nimmt ſo die ihm eigne und gebührende Selbſtändigkeit an. Hinwiederum aber kann ſich das Höhere nun frei entfalten, indem es ſich über das Geringere erhebt und den ihm zukommenden Ort einnimmt.

Die Scheidung beruht zunächſt darauf, daß das Verhältniß jener unverbrüchlichen aber unausſprechlichen Einheit, da ein jedes das Seyende, d. h. daſſelbe alſo gleichſam an Einem Ort und in Einem Punkt ſeyn ſollte, in das der Totalität verwandelt, alſo jenes blind nothwendige

Weſen, welches das Eins zu ſeyn trachtete und es doch nicht ſeyn konnte, zum All herabgeſetzt wird.

Alſo wird in jener, nicht ein für allemal geſchehenen, ſondern ewig und immer und noch jeden Augenblick geſchehenden Unterwerfung und Scheidung jenes dunkle undurchdringliche und unausſprechliche Weſen zum All.

Um aber vom Beſonderen zu reden, ſo wird das Höchſte der ewigen Natur, was in ihr ſelbſt frei und Geiſt-ähnlich iſt (A^s), zum unmittelbaren Subjekt der lauteren Gottheit erhoben; die beiden andern Potenzen aber, die gleich uranfänglich nur Bedingung und gleichſam der Weg zu dieſem Höchſten (zum A^s), und inſofern ein von dieſem Verſchiedenes waren, ſetzen ſich durch ihr Erſinken ſelbſt, und indem das Höhere aufſteigt, in ihrer Freiheit und Unabhängigkeit feſt, als Grundlage und gleichſam erſten Stoff alles von dem göttlichen Subjekt Verſchiedenen, als die Bleib- und Wohnſtätte (Mayon, Pſalm 90, 1) der Kreatur von Ewigkeit, als das, was ewig zwiſchen Gott und den erſchaffenen Weſen in der Mitte iſt; andererſeits aber als das Aeußere, das erſte Sichtbare von Gott, als jene Glorie und Herrlichkeit, mit der ſich zunächſt das göttliche Subjekt (A^s), mittelbar aber die unſichtbare Gottheit ſelbſt gegen die Kreatur umkleidet.

Dieß iſt das Erbtheil der Kreatur von Ewigkeit, daß ſie, die in dem lauteren Feuer des Geiſtes nicht leben könnte, eine gegen dieſes leidende Unterlage hat, die jedoch nach innen voll Kraft und Leben iſt. Ein ſolcher erſter, von Gott in gewiſſem Betracht unabhängiger Urſtoff iſt nothwendig zu denken, wenn nicht die Kreatur aus dem Weſen der freien lauteren Gottheit ausgefloſſen oder erſchaffen ſeyn ſoll, eine ſchon an ſich, jedoch auch darum unzuläſſige Meinung, weil ſie alle Freiheit der Kreatur gegen Gott aufhebt. Nur muß dieſer Urſtoff nicht als ein von Ewigkeit geweſener, ſondern als ein in der ewigen Bewegung durch Unterwerfung oder Herabſetzung dazu gewordener (wie wir eben gezeigt) begriffen werden, wodurch, wenn der Fortgang nur richtig gefaßt worden, ſogleich die Schwierigkeiten verſchwinden, welche der Vorſtellung einer ewigen Materie in andern Syſtemen, wo das Succeſſive der Ideen verloren gegangen, ſich entgegenſtellen.

Aber obwohl gegen das Höchſte (A^2) beide nur Stoff und Unterlage, nehmen doch die beiden erſten Potenzen unter ſich das ihnen zukommende Verhältniß an, ſo daß die erſte (die ewige Kraft der Verneinung) zum Unterſten, die entgegengeſetzte aber (in der das Geiſtige offenbar und die verneinende Kraft zurückgedrängt iſt) zum beziehungsweiſe Höheren wird.

Es iſt zwar der Sache angemeſſen, daß eben das, was Verneinung aller Offenbarung ſchien, jene Kraft Gottes, durch die er ſich ſelbſt verſagte und in ſich abſchloß, daß eben dieſes zum Grund aller Offenbarung gelegt wird, und nun fortan wirklich als der ewige Anfang, als die erſte Staffel und Unterlage des unſterblichen Lebens beſtätigt wird.

Das Tiefſte und Unterſte alſo, das aus jener Unausſprechlichkeit herausgeſetzt und offenbar wird, iſt jene Kraft des Anfangs, die das Weſen an- oder in ſich zieht und ins Verborgene zurückdrängt. Der Grundtext der Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke, andeutend damit, die ganze ſichtbare Welt habe einſt in jener Verneinung gelegen, und ſey nur durch eine ſpätere Entfaltung aus ihr hervorgehoben worden. Aber eben darum liegt ſie noch immer in ihr, noch jetzt iſt jene urſprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns ſichtbaren Welt.

Jene Kraft des Anfangs alſo ins Ausſprechliche und Aeußere geſetzt, iſt der Urkeim der ſichtbaren Natur, aus dem ſie in der Folge der Zeiten entfaltet worden. Die Natur iſt ein Abgrund von Vergangenheit, aber das iſt das Aelteſte in ihr, was auch jetzt das Tiefſte, das bleibt, wenn auch alles Zufällige und Gewordene hinweggenommen wird. Aber dieß iſt eben jene beſtändige Neigung, das Weſen zu verſchließen und ins Dunkel zu ſetzen.

Die wahre Ur- und Grundkraft alles Körperlichen iſt das anziehende Weſen, das ihm Geſtalt gibt, es auf den Ort einſchränkt und ein an ſich Geiſtiges und Unfaßliches verkörpert. Dieſes zwar widerſpricht ihm beſtändig und gibt ſich als ein verflüchtigendes, vergeiſtigendes, allen Schranken feindſeliges Weſen kund, aber überall erſcheint es

nur als ein aus urſprünglicher Verneinung Hervortretendes, jene anziehende Kraft dagegen als das Feſtmachende von ihm, als ſein eigentlicher Grund.

Jene Neigung (das Weſen zu verſchließen) iſt ſogar in den gewöhnlichen Ausdrücken anerkannt, die Natur entziehe ſich dem Anblick und verberge ihre Geheimniſſe; nur durch eine höhere Macht gedrungen entlaſſe ſie alles, was wird, aus der urſprünglichen Verborgenheit. In der That wird alles in ihr nur durch Entwickelung, d. h. unter dem beſtändigen Widerſpruch einer einhüllenden, einſchließenden Kraft, und ſich ſelbſt überlaſſen würde ſie noch jetzt alles in jenen Zuſtand einer gänzlichen Verneinung zurückführen.

Für ſich ſelbſt gleicht die Natur jener bei Zeus Gaſtmahl erſcheinenden Penia; nach außen Armuth und äußerſte Bedürftigkeit, verſchließt ſie nach innen göttliche Fülle, die ſie aber nicht offenbaren kann, bevor ſie mit dem Reichthum, mit dem Ueberfluß ſelbſt, jenem überſchwenglich und unerſchöpflich mittheilſamen Weſen (A²) ſich vermählt hat. Aber auch dann erſcheint, was ihrem Schoß ſich entwindet, unter der Form und gleichſam dem Druck jener urſprünglichen Verneinung, ein Baſtardkind des Bedürfniſſes und des Ueberfluſſes.

Ihrem Grunde nach iſt alſo die Natur aus dem Blinden, Finſtern und Unausſprechlichen Gottes. Sie iſt das Erſte, der Anfang in dem Nothwendigen Gottes. Die anziehende Kraft, die Mutter und das Behältniß aller ſichtbaren Dinge, iſt die ewige Kraft und Stärke ſelber, die herausgeſetzt erſehen wird an den Werken der Schöpfung. Die Natur iſt nicht Gott; denn ſie gehört nur zum Nothwendigen Gottes, da ſtreng genommen Gott nur nach ſeiner Freiheit Gott heißt; und auch von dieſem Nothwendigen iſt ſie nur ein Theil, eine Potenz; Gott aber kann nur das Ganze genannt werden, und auch dieſes nicht, nachdem es aus dem Eins All geworden und aus der Gottheit ſich gleichſam begeben.

Die Syſteme, die von oben herabſteigend den Urſprung der Dinge erklären wollen, kommen faſt nothwendig auf den Gedanken, daß die Ausflüſſe der höchſten Urkraft irgend einmal ein Aeußerſtes

erreichen, unter dem nichts iſt, und das, ſelbſt nur noch ein Schatten von Weſen, ein Geringſtes von Realität, nur gewiſſermaßen noch ſeyend heißen kann, eigentlich aber nicht iſt. Dieß iſt der Sinn des nicht Seyenden bei den Neuplatonikern, die das wahre aus Platon nicht mehr verſtanden. Wir, der entgegengeſetzten Richtung folgend, erkennen auch ein Aeußerſtes, unter dem nichts iſt, aber es iſt uns nicht ein Letztes, ſondern ein Erſtes, von dem alles beginnt, ein ewiger Anfang, und nicht bloß Schwäche oder Mangel an Weſen, ſondern thätige Verneinung.

Aber nicht bloß inſofern, als ſie in ihre eigne Potenz tritt, gelangt die Natur in jener großen Entſcheidung zur Ausſprechlichkeit, ſondern auch inſofern, als allein durch das Verhältniß, in welches ſie jetzt tritt, der innere Widerſpruch in ihr ſelber beſänftigt wird, der bis jetzt nur darum nicht bemerkt worden, weil wir immer das Ganze vor Augen hatten.

Denn nicht in dem Maß ſtillſchweigend und todt, als wir bis jetzt anzunehmen ſchienen, iſt jenes von der verneinenden Kraft zurückgedrängte Weſen. Sich ſelbſt für ſich unfühlbar, aber geeint und ergriffen von der anziehenden Kraft, empfindet es ſich als geiſtiges, bejahendes Weſen, und bringt ſeiner Natur gemäß um ſo mächtiger hervor, je mehr es in die Enge gebracht worden. Aber die verneinende Kraft läßt nicht aus; könnte ſie auslaſſen, ſo ginge alles zurück; denn ſie iſt die Kraft des Anfangs.

Alſo iſt jene erſte Potenz nicht bloß in jenen allgemeinen Zuſtand des Widerſpruchs verwickelt, worin wir das Ganze erblickt haben, ſondern auch in ihr ſelbſt iſt der Widerſpruch, und in ihr für ſich betrachtet liegt der Grund einer rotatoriſchen Bewegung. Sie fühlt in ſich das widerſtrebende Weſen und kann es doch nicht gebären, denn ſie iſt ihm noch äquipotent; es iſt ihr Geſetz zu bleiben, das Geiſtige immer wieder feſt zu machen und ſo den Grund zu erhalten des ewigen Fortſchritts. Aber je ſtärker ſie zieht, um das Weſen in die Tiefe zu bringen, deſto mehr widerſtreitet dieſes, wie alles, was ausbreitſamer Natur iſt, nur um ſo gewaltſamer ſich auszudehnen ſtrebt, je mehr es zuſammengedrückt worden.

Da ſie alſo in ſich widerſtreitende Kräfte vereint, wovon die eine immer nach außen verlangt, die andere nach innen zurückdrängt, ſo iſt auch ihr Leben ein Leben der Widerwärtigkeit und der Angſt, da ſie nicht aus noch ein weiß und ebenfalls einer unwillkürlichen umdrehenden Bewegung anheimfällt.

Aber alles ſehnt ſich nach beharrlichem Seyn; nichts will im Widerſpruch verharren. So auch jene Potenz des Anfangs. Aber ſie für ſich kann nicht aus dem Widerſpruch herauskommen; denn es iſt ihre Natur, im Widerſpruch zu ſeyn. Nur Eine Hülfe könnte ihr werden, nämlich, wenn ſie mit dem höheren Princip (dem A^2) aus jenem alternirenden, gegenſeitig ausſchließenden Verhältniß in ein organiſches träte, welches in jener anfänglichen Gleichwichtigkeit unmöglich iſt, da beide ſo zu ſagen in Einem Punkte ſeyn wollen, weil beide gleichen Anſpruch machen das Seyende zu ſeyn. Wenn aber das verneinende Princip ($A = B$) ſich nur als Potenz des Weſens erkennt und damit dem andern ihm entgegengeſetzten (dem A^2) Raum macht, dann kann dieſes ihr hülfreich werden und ihr Befreiendes vom Widerſpruch, denn jenes andere iſt das ſeiner Natur nach aufſchließende und befreiende. Iſt alſo dieſes andere, ſo muß eben darum auch das erſte bleiben, damit etwas ſey, das es aufſchließen und befreien könne; und jenes Verhältniß einer erſt ausſchließenden Gleichwichtigkeit verwandelt ſich in das einer nothwendigen Verkettung, da, wenn das eine, dann und eben darum auch das andere iſt.

Wäre nicht eine Potenz der Verneinung, ſo wäre kein Grund, daß die bejahende, aufſchließende wäre. Hinwiederum aber kommt jene nur durch dieſe zum Beſtand. Denn nun kann die verneinende Kraft ruhig wirken und immerfort das Weſen zurückdrängen; vorangehender Weiſe (antecedenter) iſt das Seyende noch immer gefeſſelt, und nur folgender Weiſe, durch eine höhere Potenz, wird es befreit. Es iſt kein Widerſpruch, daß, was in einem vorhergehenden Moment eingeſchloſſen war, in einem folgenden frei werde: vielmehr mußte es eingeſchloſſen ſeyn, um befreit werden zu können. Die einſchließende Kraft wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr beſtätigt, daß eine andere ihr

folgende Kraft das Eingeſchloſſene in Freiheit ſetzt. Es entſteht hier zuerſt ein Vor und Nach, eine eigentliche Articulation und damit Beruhigung. Die an- oder in ſich ziehende Kraft wird ſich erſt als Kraft des Anfangs fühlbar, indem ſie durch das ihr folgende Princip überwunden wird, und auch das jetzt Befreite erkennt ſie jetzt erſt als ſein nothwendig Voransgehendes (Prius), als ſeinen erſten Grund und Halt, und liebt ſie als Bedingung, gleichſam als Gefäß, in dem es aufgeht.

Zur Erläuterung dieſes Verhältniſſes mag ein ähnliches dienen, das jedoch dem letzten Grunde nach eigentlich nur daſſelbe iſt. Vorlängſt wurde verſucht, die Materie als Erzeugniß zweier Kräfte darzuſtellen, derſelben, die ſich uns bisher als die Urkräfte alles Lebens gezeigt haben, der anziehenden und der ausbreitenden. Aber noch nie wurde begreiflich, wie, die beiden Kräfte als äquipotent (von gleicher Potenz) angenommen, aus ihrem Zuſammenſtoß etwas Greifliches und Beſtandhaltendes hervorgehen könne. Denn man mag nun annehmen, daß die zwei Kräfte gleich ſtark oder die eine überwiegend ſey, immer müßten ſie unter jener Vorausſetzung ſich wechſelſeitig (wie die zwei gleichen Gewichte am Hebel), oder die ſtärkere müßte die ſchwächere aufheben; in jenem Fall bliebe überall nichts Fühlbares übrig, in dieſem bliebe die ſtärkere Kraft mit ihrem Ueberſchuß allein ſtehen, ohne daß auch hier etwas Körperliches entſtünde. Dieſes iſt auf keine Weiſe zu ändern, wenn man nicht auch hier jenes Vorangehen und Folgen (ein Prius und Posterius, einen Potenzunterſchied) zwiſchen den Kräften annehmen will. Iſt aber der Zuſtand der Einwickelung, des Verſchlungenſeyns der ausbreitenden Kraft durch die anziehende der erſte, der ſodann erſt nachfolgender Weiſe durch eine andere von der erſten unabhängige Potenz überwunden wird: dann erſt, weil jede Kraft in ihrem Seyn und Weſen bleibt, muß ein Erzeugniß hervorgehen, das wie die Materie zwiſchen gänzlicher Verſchließung und völliger Ausbreitung gleichſam angehalten in der Mitte ſteht.

So alſo wird jene Potenz des Anfangs, die für ſich unbeharrlich und beſtandlos iſt, erſt durch das organiſche Verhältniß zu der höheren zu Beſtand gebracht; in dieſes organiſche Verhältniß ſelbſt aber wird

ſie erſt durch die Scheidung geſetzt, da das urſprüngliche Eins All wird, und ein jedes der Principien in ſeine eigne Potenz, in das ſeiner beſondern Natur angemeſſene Verhältniß tritt.

Jenes andere Princip alſo, das gleichſam der Natur Heiland und Befreier iſt, muß auf jeden Fall außer und über dieſer Natur ſeyn und ſich ſchon darum zu ihr wie Geiſtiges zu Leiblichem verhalten. Doch nur als ein ſolches Geiſtiges, zu dem die Natur die nächſte Staffel, und das auch wieder eines unmittelbaren Bezugs zu ihr fähig iſt.

Die Sprache des Volks ſieht die Erde als den Ort an, wo das Weſenhafte unterdrückt und gefeſſelt iſt, und nennt die Gegend, wo es frei und in ſeiner eignen Weſentlichkeit wohnt, den Himmel. Iſt alſo jene Potenz des Anfangs herabgeſetzt ins Seyn und zu Beſtand gebracht, der Urkeim der künftigen ſichtbaren Natur, ſo werden wir nicht irren, wenn wir behaupten, daß jene höhere Potenz, in der vielmehr das Weſen offenbar und die verneinende Kraft verborgen iſt, ins Seyn herabgeſetzt, nichts anderes als der Urſtoff der reinen himmliſchen Weſenheit und die Grundlage und gleichſam erſte Materie der zukünftigen Geiſterwelt ſey. Denn auch jene höhere Potenz, obwohl gegen die niedere wie lauter Geiſt und Leben, ja die Eröffnerin aller ihrer Wunder, kann doch gegen eine höhere wieder erſinken, Stoff werden und leidende Eigenſchaften annehmen, und ſo fremd der Ausdruck lauten mag, daß auch die Geiſterwelt einen Stoff, eine Baſis habe, auf der ſie ruht, nichts kann außer Gott wahrhaft daſeyn, das nicht aus einer von ſeinem höchſten Selbſt verſchiedenen Unterlage erſchaffen worden.

Daß es himmliſche Einflüſſe ſind, durch welche alles irdiſche Leben beſteht und regiert wird, und daß ohne dieſe Einflüſſe bald eine Stockung aller Kräfte, eine rückgängige Bewegung alles Lebens entſtehen würde, davon überzeugt die höchſte Forſchung wie die täglich wiederkehrende Beobachtung. Luft, Waſſer und alle Elemente ſind nur verſtandloſe Werkzeuge, deren Zuſammenordnung und In-Eins-Stimmung nur durch eine von ihnen verſchiedene und über ſie erhabene Ur-Sache unterhalten werden muß, welche daher von den Alten die fünfte Weſenheit

genannt wurde. Wie unvermögend für ſich die untergeordneten Kräfte ſind, erhellt aus jenen Jahren eines allgemeinen Mißwachſes, der ohne beſondere Vorgänge in der äußeren Natur bei nicht ungewöhnlicher Luft, Wärme, Regen, Witterung entſteht. Aber dieſe himmliſchen Einflüſſe, welche gleichſam die beſtändige Arzenei unſerer Erde ſind, von denen Leben und Geſundheit ausgeht, kommen, wenn auch durch noch ſo viele Mittelglieder, zuletzt aus jener Urquelle alles Lebens, und ſind unmittelbare oder mittelbare Ausflüſſe der Geiſterwelt, deren Weſen allein der beſeelende Hauch der ganzen Natur iſt, ohne den ſie bald in eine rückgängige Bewegung und dadurch in Zerrüttung gerathen, zuletzt jenem urſprünglichen Widerſpruch und der anfänglichen Beſtandloſigkeit wieder anheimfallen würde, aus der ſie nur durch das organiſche Verhältniß zu der Geiſterwelt geſetzt worden.

Es iſt allgemeiner Glaube, daß die Geiſterwelt der Gottheit näher ſey als die Natur, und wie der ſterbende Sokrates ſagt, er gehe zu Gott, bedient ſich noch immer die Frömmigkeit von dem Frommen desſelbigen Ausdrucks. Dieſes nun möchte darauf beruhen. Jenes ganze Leben, das wir im Vorhergehenden beſchrieben, iſt nur der Weg zu Gott, die ewige Bewegung, von welcher Natur der Anfang iſt, der Intention nach nur eine fortſchreitende Verwirklichung des Höchſten, wo jede folgende Stufe der lautern Gottheit näher iſt als die frühere. Inſofern kann der Uebergang des Menſchen in die Geiſterwelt wohl ein Gehen zu Gott genannt werden, vorausgeſetzt, daß er den Weg des Lebens (der darum ſo heißt) gewandelt, nicht durch eigne Schuld die Richtung verkehrt und aus der aufſteigenden in die herabſteigende umgewandelt hat.

Gewöhnlich iſt auch die Geiſterwelt im Gegenſatz der Natur die Ewigkeit zu nennen. Denn dieſe iſt das zwar ewig aber doch Beginnende und behält die Natur des Anfänglichen. Das an ſich ſelbſt Seyende aber (A^2) iſt von der Natur des Ewigen. Der Ewigkeit widerſpricht das Gezeugtwerden nicht, denn gleichwie nur das Beginnende zeugen kann, ſo das Ewige nur gezeugt werden.

Aber hat nun auch dieſe höhere Potenz Beſtand für ſich? Iſt

nicht auch in ihr Gegenſatz, damit ein Grund des Widerſpruchs und jener unſeligen Bewegung?

Wir haben ſie angenommen als Princip, in dem das Geiſtige nach außen gewendet, die dunkle Urkraft verneint innerlich geſetzt iſt. Aber wie in jener Potenz des Anfangs das ausbreitſame Weſen der Verneinung entſtrebte, ſo in dieſer die verdunkelnde Urkraft. Die zweite Potenz iſt unabhängiges, ſelbſtändiges Weſen für ſich; auch in ihr liegt der Stoff, zu einer eignen Welt entfaltet zu werden. Aber es iſt ihr Geſetz, die verneinende Urkraft zurückzudrängen; alſo iſt auch ihr ein Widerſtreit der Richtungen nothwendig, auch ſie für ſich ſelbſt fällt jener wirbelnden Bewegung anheim, welche überall der Anfang und die erſte Erſcheinung ſchöpferiſcher Kräfte zu ſeyn ſcheint.

Auch ſie kann nicht ſich ſelbſt helfen; auch ihr kann nur durch ein Höheres geholfen werden. Aber in jenem erſten ausſchließenden Streben, da ein jedes für ſich das Seyende ſeyn wollte, erkennt ſie kein Verhältniß zu einem andern außer ihr. Auch ſie alſo wird in der großen Scheidung nicht bloß vom allgemeinen Widerſpruch losgewickelt, auch von dem inneren befreit und zu Beſtand gebracht. Denn indem ſie an die ihr zukommende Stelle tritt, ſich ſelbſt nur als Potenz, und ein Höheres über ſich erkennt, wird ſie gegen dieſes Höhere zum Seyn, ſo daß es in ihr als in ſeinem Stoff oder unmittelbaren Element wirken kann. Indem nun ſie ſelbſt in ſich immer bleibt, was ſie iſt, nämlich ewiges, die verneinende Kraft in ſich haltendes und verbergendes Ja, iſt es kein Widerſpruch, wenn jenes Höhere (A^2) die verneinende Kraft in ihr befreit und ſo mit Beſonnenheit und Abſicht zu einer andern Welt ſie entfaltet. Denn ihre Natur iſt nur, daß ſie urſprünglich bejahendes Princip ſey, das die dunkle Urkraft einſchließt; es wird nur gefordert, daß dieß ihr Grund oder Anfang ſey: was aber nachfolgender Weiſe geſchieht, hebt jenen erſten Grund nicht auf, beſtätigt ihn vielmehr, weil es ihn vorausſetzt.

Solange jenes geiſtige Weſen mit der verneinenden Urkraft im Streit lag, war es, gegen ſeine Natur, welche ausfließender, ausquellender Art iſt, gezwungen nach innen zu wirken, und konnte ſo

auch der ihrer Hülfe bedürftigen Natur nicht helfen. Nun durch eine höhere Potenz das bejahende Wesen gegen die verneinende Kraft in Freiheit gesetzt ist, kann die Geisterwelt frei ausfließen und nach unten oder in die Natur wirken. Dergestalt, indem das Dritte dem Zweiten eben das ist, was es selbst dem Ersten, entsteht endlich der vollkommenste Einklang, und erst durch das Dritte ist wie mit Einem Hauch zumal das Ganze beseelt.

Aber auch dieses Dritte ist für sich des Bestands unfähig. Denn solang blinde Nothwendigkeit herrschte, da keine Auseinandersetzung der Kräfte war, und jenes reine gegensatzlose Wesen (A^s) nur im Streit gegen die anderen Seyendes seyn konnte, mußte es sich gegen diese als verzehrendes Feuer zurückwenden; wie den Gegensatz die Einheit, so schloß die Einheit der Gegensatz aus; aber eben damit war der Grund zu jener alternirenden Bewegung, zu dem beständigen Wiederaufleben des Gegensatzes, dem beständigen Wiederbeginn gegeben, denn weder die Einheit sollte allein seyn noch der Gegensatz, sondern sowohl die Einheit als der Gegensatz.

Konnte die Einheit (A^s) sich erheben und außer dem Gegensatz seyn, dann konnte auch der Gegensatz außer der Einheit bestehen, und es war kein Widerspruch. Aber dieß war in jener anfänglichen Aequipollenz und Ungeschiedenheit der Principien unmöglich. Da also das seinem Wesen nach freie, aber aus der Nothwendigkeit geborene Princip sich von dem untergeordneten nicht losreißen konnte, und der freie, lebendige Fortschritt von dem Niedereren ins Höhere, vom Höheren ins Höchste gehemmt war, mußte jenes, das nicht vor sich gehen konnte, zurückwirken, und so ein rückgängiger Proceß entstehen, der wie immer mit Verzehrung des vorher Gebildeten (mit Feuer) endete, wie in organischen Körpern, wenn das Untergeordnete so gesteigert wird, daß sein Gegensatz gegen das Höhere und damit die Freiheit des letzteren aufgehoben ist, freiwillige Selbstverbrennung eintritt; nur daß jenes Leben, weil das an sich unsterbliche, das gar nicht nicht seyn kann, immer neu aus der Asche als ein Phönix wieder auflebt, und so der ewige Cirkel entsteht, den wir im Vorhergehenden beschrieben haben.

Wie alſo das Erſte nur durch ſein organiſches Verhältniß zu dem Zweiten, dieſes nur durch ein gleiches Verhältniß zu dem Dritten Beſtand haltend wird, das Dritte aber nicht von ſich ſelbſt ſich erheben, als das, was es iſt (als höchſte Potenz), zum Actus gelangen kann: ſo ſinkt wieder das Ganze in ſich ſelbſt und in die Beſtandloſigkeit zurück, wenn nicht dem Dritten geholfen wird, daß es frei und außer dem Gegenſatz, als die ſtille ruhige Einheit, in ſeiner eignen Lauterkeit wohnen kann.

Aber dieſe Hülfe kann dem von unten aus der Nothwendigkeit aufgekommenen Weſen durch keine Potenz werden, die ſelbſt wieder zu jener ewigen Natur gehörte; denn in ihm, dem Kind der Ewigkeit, das die nie raſtende Zeit gleich von Anfang gebären wollte, um ſich mittelſt ſeiner ſelbſt zur Ewigkeit zu erheben, hat die ewige Natur ihr Höchſtes erreicht. Alſo iſt hier die Grenze der Natur und Freiheit, des Natürlichen und des Uebernatürlichen. Wäre nichts außer jener blinden Nothwendigkeit, ſo bliebe das Leben in dieſem dunkeln, chaotiſchen Zuſtand einer ewig und darum nie beginnenden, ewig und darum nie endenden Bewegung. Aber durch den Anblick der ewigen Freiheit wird auch jenes Höchſte der Natur zur Freiheit erhoben, und mit ihm zugleich kommen alle anderen Kräfte zu Beſtand und Weſen, indem jede an den ihr gebührenden Ort tritt, und ſo jede des höheren Einfluſſes, deſſen ſie zunächſt bedürftig iſt, mittelbar aber alle des göttlichen theilhaftig werden.

Wenn nun in jener erſten Potenz, kraft welcher das nothwendige Weſen ſich ſelbſt in ſich abſchloß und nach außen verſagte, der erſte Grund der Natur, in der zweiten, ihr entgegenſtehenden die Geiſterwelt erkannt, ſo können wir über die Bedeutung der dritten nicht wohl zweifelhaft ſeyn. Sie iſt jene allgemeine Seele, durch die das Weltall beſeelt wird, die durch den unmittelbaren Bezug zur Gottheit jetzt ſelbſt beſonnen und ihrer mächtig iſt, das ewige Band ſowohl zwiſchen Natur als Geiſterwelt als zwiſchen der Welt und Gott, das unmittelbare Werkzeug, durch welches Gott allein in die Natur und die Geiſterwelt wirkt.

So wird jenes erſte wilde Feuer hier zuerſt zu ruhigem Stoff gedämpft, der jedoch vielleicht beſtimmt iſt, in der Folge wieder aufgenommen und in noch höheren Lebensumlauf geſetzt zu werden. Das Eins wird All gegen ein höheres Eins, das Unausſprechliche zum Ausſprechlichen gegen das, was ihm das Wort iſt; aus dem Vor und Nach, dem ausſchließenden Verhältniß, wird ein Zumal, ein mit- und durcheinander-Beſtehen, und zwar (was nicht zu überſehen) wird das, was in der Bewegung der Anfang oder das Erſte war, jetzt zum Unterſten; was das Mittel war, wird auch hier zum Mittleren; was das Ende und das Dritte war, wird zum Höchſten. Vorher war kein Raum, die drei Principien nicht außereinander; jetzt da ſie aufgeben ein und daſſelbe zu ſeyn (das Seyende), wird Raum, es wird ein wahres Oben und ein wahres Unten. Der Leſer, welcher immer den Blick auf das Fortſchreitende geheftet halten muß, wird bemerken, wie hier zuerſt aus dem Unfigürlichen etwas Figürliches wird. In jener wilden Bewegung war nur der eine Unterſchied, den wir im Körperlichen durch rechts und links bezeichnen, nur Eine Richtung, und zwar die der verneinenden Bewegung, welche wir im Sichtbaren die von der rechten zu der linken nennen, denn die Bewegung war eine in ſich ſelbſt hinein- oder zurückgehende, die nur aufſtieg, um aufs neue zurückzugehen, indeß die bejahende nur zurückgeht, um wieder aufzuſteigen; ein Unterſchied, der ſchon daraus klar wird, daß bei der letzten die ſtreckenden (d. i. poſitiven) Muskeln die aufſteigende, die beugenden (d. i. negativen) die abſteigende Bewegung wirken, in der entgegengeſetzten Bewegung aber das Umgekehrte ſtattfindet.

Indem nun ſo freiwillig das Leben in ſich jenes organiſche Verhältniß angenommen und des Bezugs zu dem Höchſten fähig geworden, indem erſinkt es und wird der lauteren Gottheit wirklich zum Seyn. Dieſe aber, die an oder in ſich ſelbſt weder ſeyende noch nicht ſeyende, wird eben dadurch ſeyend gegen das ihr untergeordnete und mit ihr in Bezug ſtehende Leben. Jetzt ruht ſie auf der ewigen Natur und hält ober ihr, nicht anders als wie die Sonne ober der Erde, der Vogel über ſeiner Brut. Wer unedel dieß Gleichniß finden ſollte, der

vergleiche nur das ausdrucksvolle Wort, das Geneſ. 1, 2 ſteht, nach ſeiner Grundbedeutung. Nun erkennt die Gottheit in ihr die eigne ewige Natur, und iſt von nun an, obwohl frei gegen ſie und weder an ſie gebunden noch mit ihr verwachſen, dennoch von ihr unzertrennlich.

Hier nun iſt zu erwarten, daß der Einwurf ausbreche, der längſt dem Leſer auf der Seele gelegen. Alſo geht jener Zuſtand des Widerſpruchs dem ſeyenden Gott voran. Gott iſt nicht von aller Ewigkeit ſeyend, wie er doch ſeyn muß und nach dem allgemeinen Glauben iſt. Es geht etwas und zwar ein chaotiſcher, widerſpruchsvoller Zuſtand in der göttlichen Natur dem ſeyenden Gott voran. Uebel würde es allerdings um den ganzen Grund unſrer Lehre ausſehen, wenn dieſe Folgen ſtatthaft wären. Wir antworten daher: Gott kann nie ſeyend werden, er iſt von Ewigkeit ſeyend. Aber was folgt daraus? Nichts, als daß jene Scheidung ebenfalls von Ewigkeit geſchehen iſt; von Ewigkeit das Nothwendige der Freiheit unterthan iſt. Durch die ſeyende Gottheit, durch jenes übernatürliche Weſen der Freiheit iſt der Urzuſtand des Widerſpruchs, jenes wilde Feuer, jenes Leben der Sucht und Begierde, als Vergangenheit geſetzt, aber, weil die Gottheit, von Ewigkeit ſeyend, niemals ſeyend werden kann, als eine ewige Vergangenheit, als eine Vergangenheit, die nicht erſt dazu geworden, die gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war.

Wollten wir den reinen Weg der geſchichtlichen, d. i. wiſſenſchaftlichen, Darſtellung wandeln, ſo müßten wir das, was Gott als ſeine ewige Vergangenheit in ſich hat, auch als das Erſte, als das wirklich Vorausgehende von Gott behandeln; die Betrachtung, daß es ſeine ewige Vergangenheit iſt, durfte uns nicht daran hindern; Gott ſelbſt erkennt jenes Leben als das durch ihn und alſo auch in Bezug auf ihn Vergangene; daß es ein ewig Vergangenes iſt, iſt nur die letzte Beſtimmung, die wir zu dem ganzen großen Begriff hinzufügen, deſſen Erkenntniß der Gewinn der ganzen bisherigen Unterſuchung iſt.

Denn eigentlich haben wir nichts errungen als den vollſtändigen Begriff der Gottheit, die das an oder in ſich ſelbſt weder Seyende noch Nichtſeyende, durch den ewigen Bezug zu ihrer Natur, zu dem

beziehungsweiſe Aeußeren ihrer ſelbſt, ewig ſeyend iſt. Wie ſollten wir in dieſen Begriff eindringen, ſeine Fülle erfaſſen, wenn wir nicht ſtückweis zu Werke gingen, mit dem Vorbehalt, am Ende den ganzen vollendeten in Einem Blicke zu zeigen?

Bekannt genug iſt, wie die meiſten oder alle, die vor uns dieſes Werk begonnen, einen ganz andern Ausgang genommen. Alle gehen davon aus, die Gottheit an ſich ſelbſt ſey eine ewige Stille, ganz verſchlungen in ſich ſelbſt, aufgehend in ſich ſelbſt, und bis hierher reden ſie wenigſtens verſtändliche Worte. Wenn ſie aber dann weiter fortfahren und ſagen: aber in ihrer Offenbarung habe die an ſich naturloſe Gottheit, die ewige Freiheit Natur angenommen, oder dann ſey jenes Weſen hervorgetreten, oder dann habe es aus ſich ſelbſt etwas herausgeſetzt, und mit dieſem Hervortreten oder Herausſetzen beginne dann Leben, Bewegung und Offenbarung, ſo reden ſie ſich ſelbſt und andern unverſtändliche Worte. Denn wie das, was an ſich naturlos und außer aller Sucht und Begierde iſt, Natur angenommen, oder das, was erſt rein in ſich völlig aufgegangen, in ſich ſelber in einem folgenden Moment oder Akt (denn anders iſt es doch nicht zu denken) ohne Grund oder veranlaſſende Urſache aus ſich ſelbſt heraustreten, ſeine ewige Einheit und Stille ſelber aufheben oder unterbrechen könne: dieß iſt ſchlechterdings mit keiner Art von Gedanken begreiflich zu machen.

Schon im Vorhergehenden iſt bewieſen worden, daß der höchſte und reinſte Begriff der Gottheit, der allgemein zugeſtanden iſt und bereits dem ontologiſchen Argument zu Grunde gelegen, daß jener Begriff, vermöge deſſen in ihm das Weſen auch das Seyn und das Seyn das Weſen iſt, nothwendig auf den andern führt, daß die Gottheit das an ſich ſelbſt weder Seyende noch nicht Seyende iſt. Nun wird aber wie mit Einer Stimme verlangt, daß ſie ſeyend ſey; Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres Es iſt, ſie verlangen einen, der Er iſt.

Nun war dieß die Frage aller Zeiten, wie die lautere, an ſich weder ſeyende noch nicht ſeyende Gottheit ſeyend ſeyn könne; die andere, wie die an ſich unoffenbare, in ſich verſchlungene Gottheit offenbar,

äußerlich werden könne, iſt im Grund nur ein anderer Ausdruck derſelben Frage.

Welche Antwort nun auch menſchlicher Witz erſinnen mochte, auf keinen Fall durfte ſie von der Art ſeyn, daß Gott im ſeyend-Seyn aufhörte der an ſich ſelbſt überſeyende zu ſeyn. In Gott iſt kein Wechſel und Wandel; Gott kann nicht aus dem Verborgenen dermaßen ein offenbarer werden, daß er aufhörte der verborgene zu ſeyn; nicht aus dem überſeyenden dermaßen ein ſeyender, daß er aufhörte der an ſich überſeyende zu ſeyn; nicht, wie auf der galiläiſchen Hochzeit Waſſer in Wein verwandelt worden, kann jene höchſte Geiſtigkeit und Unfaßlichkeit Gottes in Begreiflichkeit und Faßlichkeit verwandelt werden.

Unſtatthaft an ſich ſelbſt ſind daher ſchon alle Verſuche, welche jene Frage durch irgend eine Art von Bewegung in Gott ſelbſt, wär' es auch eine ewige, beantworten wollen. Denn es möchte nun eine nothwendige oder freiwillige Bewegung ſeyn, durch die er in das vom Weſen verſchiedene Seyn überginge, ſo wäre er im erſten Fall gleich uranfänglich unfrei, nicht, wie er iſt und ſeyn muß, die ewige Freiheit; im andern Fall aber käme er, weil in der Bewegung ſchon wirkend, d. i. wirklich und ſeyend, nicht als das an ſich weder Seyende noch nicht Seyende an in dem Seyn; in beiden Fällen alſo wäre er ſeyend nicht als das lautere Wollen, als die ewige Freiheit, d. h. nicht als das, was er iſt. Aber unmöglich iſt, daß irgend etwas ſeyend werde auf Koſten und gleichſam mit Verluſt deſſen, was es iſt.

Es gibt ſchlechterdings nur Eine Auflöſung jener Frage. Da Gott an ſich ſelbſt weder ſeyend noch nicht ſeyend iſt, auch nicht durch eine Bewegung in ihm ſelber ſeyend werden kann, ſondern immer, auch nun wirklich exiſtirend, an ſich ſelbſt das Ueberſeyende bleiben muß: ſo kann er überall nicht in ſich, ſondern nur beziehungsweiſe gegen ein anderes ſeyend ſeyn oder (ewiger Weiſe) werden; und auch dieſes nur, ſofern ihm dieſes das Seyn, oder ein ſolches iſt, das zu ihm nur im Verhältniß des Seyns ſtehen kann.

Dieſes nun iſt an ſich klar genug und daß es nicht leicht jemand beſtreiten wird. Aber woher nun jenes Andere? Dieſe Frage, die

ſchwierig iſt auch wegen der Natur des Anderen. Denn da es ſich gegen die Gottheit nur als Seyn ſoll verhalten können, ſo ſcheint es alſo das ſeiner Natur nach nicht Seyende ſeyn zu müſſen, das nicht ſeyend iſt, nicht wie das Höchſte, weil es über, ſondern weil es unter dem Seyenden iſt. Und doch kann es auch kein ganz und gar Nichtſeyendes ſeyn. Es muß alſo etwas ſeyn, das nicht ein an ſich nicht Seyendes iſt, das nur gegen das Höchſte ein nicht Seyendes wird.

Woher alſo dieſes räthſelhafte Andere? Bekannt ſind die Verſuche, die von den früheſten Zeiten gemacht worden, darüber Licht zu geben. Der älteſte ſcheint die Lehre, daß der Urſtoff alles von Gott Verſchiedenen aus der Gottheit ausgefloſſen, obwohl gewiß iſt, daß manches jetzt Emanationslehre heißt, das einen ganz andern Sinn hatte. So wenig ſie erklärt und ſelbſt erklärbar iſt, hat ſie doch den Vorzug, daß ſie die Gottheit in ihrer urſprünglichen Stille und Freiheit läßt. Nur ein unſelig Mittelding zwiſchen dieſer und der gewöhnlichen Lehre iſt, daß Gott vor dem Beginn der Dinge Etwas (nach einigen gar Sich Selbſt) aus ſich herausgeſetzt habe, das die Anlage zur künftigen Schöpfung enthalten. So war denn jene ſtille Gottheit, eh' ſie ſich gleichſam abſonderte, gleich urſprünglich mit dem Urſtoff der künftigen Welt belaſtet.

Der Wahrheit am ähnlichſten iſt immer noch die unter den Theologen geltende Vorſtellung, Gott ſey von der erſten Grundlage des von ihm Verſchiedenen nicht durch eine äußere Handlung oder Bewegung, ſondern durch ſeinen bloßen Willen die ruhende Urſache. Dieſe alſo haben etwas von der Wahrheit geſehen, aber den richtigen Begriff im Ausdruck wieder entſtellt, indem ſie jenen Willen von Gott unterſchieden. Denn er ſey nun ein ewiger (wie einige ausdrücklich lehren), oder ein nicht ewiger, ſo iſt im erſten Fall nicht einzuſehen, wie dieſes Wollen in der lautern Ewigkeit von der Gottheit ſelbſt unterſchieden ſeyn ſoll, beſonders da die Geiſtvollſten jederzeit gelehrt, alles, was in Gott, ſey ſelbſt Gott, und der Wille Gottes nichts anderes als der wollende Gott ſelbſt; im andern aber nehmen ſie in der Ewigkeit ein Entſtehen, in der lauteren Gottheit einen Uebergang von Nichtwollen zu

Wollen an, welches ohne dazwiſchentretende Veranlaſſung ganz undenkbar iſt.

Das Wahre iſt, daß Gott ſelbſt und weſentlich ein ruhender Wille (die lautere Freiheit iſt), und daß, wenn dieſer iſt, nothwendig und unmittelbar auch das Andere ſeyn muß. Hiernach könnte die Lehre der Theologen ſo vorgetragen werden: Gott iſt die Ur-Sache jenes Anderen, nicht die bewirkende, ſondern die ſtille, die weſentliche, es bedarf nichts als jenes ins Weſen verſchlungenen Seyns, damit das Andere ſey. Denn da jenes Seyn als ſolches nicht ſeyn, und doch auch in dieſer Abgezogenheit nicht bleiben kann, ſo ſetzt es unmittelbar und ohne alle Bewegung eben durch ſeine Lauterkeit jenes Andere, das ihm das Seyn iſt. Denn gleichwie jenes reine elektriſche Feuer, das ſeiner Natur nach ausſtrahlend und mittheilſam iſt, keinen Augenblick als dieſes ſeyn kann ohne ſeinen Gegenſatz, ja nur iſt, indem es dieſen erweckt, gleichwie alſo dieſes ohne beſondere Wirkung durch ſeine Reinheit und Abgezogenheit ſelbſt ſein Gegentheil verurſacht; oder gleichwie ein Feuer, das ohne einen Stoff nicht wirklich ſeyn kann, wenn es nothwendig wirklich wäre, unmittelbar und ohne Bewegung durch ſein bloßes Weſen den Stoff ſetzen würde: ſo bedarf es, damit jenes Andere ſey, nur der Gottheit ſelbſt, als eines reinen und von allem Seyn abgezogenen Geiſtes.

Allein nach dieſer Vorſtellung, welche der alten Lehre vom Satz, welchem von ſelbſt der Gegenſatz folgt, ähnlich wäre, verändert ſich jener erſte Begriff der Gottheit, in welchem nichts als die lautere Geiſtigkeit gedacht wird. Denn da Gott nicht durch ſeinen beſonderen Willen, ſondern durch ſein bloßes Weſen Urſache des Anderen iſt, ſo iſt dieß Andere etwas, das zwar nicht ſein Weſen iſt, aber doch etwas, das zu ſeinem Weſen und zwar natürlicher und untrennlicher Weiſe gehört. Es folgt alſo, wenn die reine Gottheit = A, jenes Andere = B iſt, daß der vollſtändige Begriff der ſeyenden, lebendigen Gottheit nicht bloß A, ſondern A + B iſt.

Es ſcheint alſo, daß auch auf dem andern Wege (da man von der lautern Geiſtigkeit ausgeht) auf eben jenen Begriff von der Gottheit zu

kommen ſey. Allein dieſer Weg oder dieſe Verbindung würde doch höchſtens eine dialektiſche, niemals aber eine hiſtoriſche, d. h. eigentlich wiſſenſchaftliche, ſeyn können. Wir können mit unſern Gedanken nicht auf jene Abgezogenheit zurückgehen. Wir kennen Gott gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige ihm untergeordnete Natur; dieſe Syntheſe iſt unſer erſtes, unſer älteſtes Denken. Wir wiſſen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zuſammenhang ſeines höchſten geiſtigen Lebens mit einem natürlichen iſt das Urgeheimniß ſeiner Individualität, das Wunder des unauflöslichen Lebens, wie bedeutungsvoll einer der Apoſtel ſich ausdrückt (Hebr. 7, 16).

Wenn wir aber den Gedanken jener Syntheſe, wie es denn nicht anders ſeyn kann) wiſſenſchaftlich erzeugen wollen, ſo müſſen wir von dem ausgehen, was Gott in dieſer Syntheſe ſelbſt als ſeine ewige Vergangenheit ſetzt, und was in ihm auch unter keiner andern Form als der der Vergangenheit geſetzt ſeyn kann.

Vergangenheit, ein ernſter Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verſtanden. Die meiſten wiſſen keine, als die in jedem Augenblick durch eben dieſen ſich vergrößert, ſelbſt noch wird, nicht iſt. Ohne beſtimmte entſchiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen ſich wohl einer ſolchen? Der Menſch, der nicht ſich ſelbſt überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beſtändig in ihr. Wohlthätig und förderlich iſt dem Menſchen, etwas, wie man ſagt, hinter ſich gebracht, d. h. als Vergangenheit geſetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor ſich zu bringen. Nur der Menſch, der die Kraft hat ſich von ſich ſelbſt (dem Untergeordneten ſeines Weſens) loszureißen, iſt fähig ſich eine Vergangenheit zu erſchaffen; eben dieſer genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegenſieht; und ſchon aus dieſen ſittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich iſt, als die auf einer entſchiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zu Grunde liegt.

Die Metaphyſiker ſtellen ſich zwar an, als gäbe es einen von aller

Beimiſchung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Sie mögen Recht haben, wenn ſie von jener nach außen völlig wirkungsloſen Ewigkeit reden, die gegen alles andere, wie wir gezeigt, als ein Nichts iſt; von dieſer iſt der Begriff der Gegenwart ſo gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeſchloſſen. Aber ſobald ſie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wiſſen ſie nicht anders, als daß ſie ein beſtändiges Nun, eine ewige Gegenwart ſey; wie es ja für die Zeit, als der Ewigkeit Widerſpiel, (auch für jene ewige Zeit) keinen andern Begriff gibt, als daß ſie die ewige Nichtgegenwart iſt.

Aber wenn ſich keine Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, ſo auch keine ewige Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt.

Die wahre Ewigkeit iſt nicht die, welche alle Zeit ausſchließt, ſondern welche die Zeit (die ewige Zeit) ſelbſt ſich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit iſt Ueberwindung der Zeit; wie die ſinnvolle hebräiſche Sprache Sieg (den ſie unter den erſten Eigenſchaften Gottes ſetzt) und Ewigkeit durch Ein Wort (Naezach) ausdrückt.

Kein Leben iſt ohne gleichzeitiges Sterben. Im Akt ſelbſt, wodurch ein ſeyend-Seyn (Exiſtenz) geſetzt wird, muß eines erſterben, damit das andere lebe. Denn das Seyende kann ſich als ſolches nur über einem nicht Seyenden erheben. Im Augenblick, da ein organiſcher Körper werden ſoll, muß die Materie ihre Selbſtändigkeit verlieren und dem eigentlichen Weſen zur bloßen Form werden.

Jede Art von Leben iſt eine Folge und Verkettung von Zuſtänden, da jeder vorhergehende Grund, Mutter, gebärende Potenz des folgenden iſt. So iſt das natürliche Leben die Staffel zum geiſtigen; früher oder ſpäter kommt es an einen Punkt, da es nicht bleiben und doch auch von ſich ſelbſt nicht weiter kann, und eines höhern bedürftig iſt, um über ſich ſelbſt gehoben zu werden. Wie das Naturleben im Menſchen, wenn es die höhere geiſtige Potenz nicht finden kann, der innern Unruhe, jener Hin- und Her-Bewegung ohne Sinn und Zweck, die das Eigenthümliche des Wahnſinns iſt, anheimfällt: ſo ſcheint im Großen die Erde ihre Gliederung, den Einklang aller ihrer Schöpfungen und

damit die Ruhe erſt gefunden zu haben, nachdem ſich das Natürliche in ihr bis zur Berührung mit dem Geiſtigen durch den Menſchen erhoben. Aber auch im natürlichen Leben findet ſich eine ſolche Folge von Zuſtänden, da immer der vorhergehende dem folgenden zur Vergangenheit wird. Die Geſundheit und Vollkommenheit des Lebens beruht nur auf der Stetigkeit der Fortſchreitung, der ungehemmten Folge der Potenzen, und wie alle Krankheiten Folgen gehemmter Fortſchreitung (Entwicklungskrankheiten) ſind, ſo alle Mißgeburten nur Folge der unterbrochenen, gehemmten Steigerung. Denn kann die Natur die ihr helfende, ſie ins Höhere verklärende Potenz nicht finden, ſo muß ſie wohl, weil der Trieb des Fortſchreitens nicht aufhört, weil ſie nicht bleiben und doch auch nicht weiter kann, in ein mißgeformtes Leben ausſchlagen.

Auch im göttlichen Leben, wie in allem andern, iſt Bewegung, Fortſchreitung. Die Frage iſt nur, wie dieß göttliche Leben in jener Beziehung ſich wieder von allem andern, namentlich dem menſchlichen, unterſcheide.

Zuerſt alſo dadurch, daß jene Folge und Verkettung im menſchlichen Leben auflöslich, im göttlichen unauflöslich iſt. Gott iſt in einer beſtändigen Erhebung; die Wege des Herrn ſind gerecht, wie die Schrift ſich ausdrückt, d. h. gerad' vor ſich, alles Rückgängige iſt gegen ſeine Natur. Darum kann er jenes in einem beſtändigen Cirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in ſich haben.

Die Auflöslichkeit des Lebens oder die Möglichkeit, daß die Stetigkeit des Uebergangs von der niederen in die höhere Potenz aufgehoben wird, iſt die Urſache der Krankheit und des natürlichen wie des geiſtigen Todes. Darum heißt Gott der allein Unverderbliche und der allein Unſterblichkeit hat.

Ein zweiter Unterſchied iſt, daß jene Folge in Gott eine wirkliche, doch darum keine in der Zeit vergegangene iſt. In einem und demſelben Akt (dem Akt der großen Entſcheidung) wird 1 (die erſte Potenz) als das Vorhergegangene von 2, 2 als das Vorhergegangene von 3, und ſo wieder das Ganze (1, 2, 3) als das Vorhergegangene von 4 geſetzt, d. h. es wird in der Ewigkeit ſelbſt eine Folge, eine Zeit

inbegriffen; ſie iſt keine leere (abſtrakte) Ewigkeit, ſondern die ſelbſt Zeit in ſich überwunden enthält.

Das, was das All iſt, iſt vor dem Eins, die Nothwendigkeit vor der Freiheit, die Natur vor dem, was außer und über aller Natur iſt, und doch iſt hier keine Zeit, weil alles in dem nämlichen untheilbaren Akt begriffen iſt: Kein Leben iſt ohne Ueberwindung des Todes, und wie jedes Daſeyn als Gegenwart auf einer Vergangenheit beruht, ſo insbeſondere jenes Daſeyn, das eigentlich in Selbſtgegenwärtigkeit beſteht, das ſeiner ſelbſt bewußte Daſeyn.

Ein ewiges Bewußtſeyn läßt ſich nicht denken, oder es wäre der Bewußtloſigkeit gleich. Zwar jenes höchſte Seyn, das hier auch das Weſen ſelber iſt, muß an ſich auch das lauterſte Wiſſen ſeyn, weil Seyendes und Seyn (Subjekt und Objekt) in ihm ganz eins ſind (hieher gehört die bekannte Gleichung: das höchſte Seyn = dem höchſten Wiſſen). Aber das, was das lautere Wiſſen, iſt darum von ſich ſelbſt noch nicht das Wiſſende. Nur gegen ein anderes, das ihm das Seyn iſt, kann das höchſte Seyn ſich als das Seyende, jenes lautere Wiſſen ſich als das Wiſſende verhalten und ſo in Actus erhöht werden.

Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtſeyn) ohne ein Vergangenes zu ſetzen. Es gibt kein Bewußtſeyn ohne etwas, das zugleich ausgeſchloſſen und angezogen wird. Das, welches ſich bewußt iſt, ſchließt dasjenige aus, deſſen es ſich bewußt iſt, als nicht ſich ſelbſt, und muß es doch auch wieder anziehen, eben als das, deſſen es ſich bewußt iſt, als doch ſich ſelbſt, nur in anderer Geſtalt. Dieſes im Bewußtſeyn zugleich Ausgeſchloſſene und Angezogene kann nur das Bewußtloſe ſeyn. Darum hat alles Bewußtſeyn das Bewußtloſe zum Grund, und eben im Bewußtwerden ſelbſt wird es von dem, das ſich bewußt wird, als Vergangenheit geſetzt. Nun iſt freilich nicht zu denken, daß Gott eine Zeitlang bewußtlos geweſen, dann bewußt geworden ſey; wohl denkbar iſt aber, daß in demſelbigen untheilbaren Akt des Bewußtwerdens zumal das Bewußtloſe und das Bewußte von Gott gefaßt worden, dieſes als das ewig Gegenwärtige, jenes aber mit der Beſtimmung des ewig Vergangenen.

Das Bewußtſeyn beſteht nur im Akt des Bewußtwerdens, und ſo läßt ſich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtſeyn, nur ein ewiges Bewußt-werden denken. Und ſo iſt denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur tritt, nichts als das ewige zu-ſich-ſelber-Kommen des Höchſten. Die lautere Gottheit, indem ſie der Natur ſich verbündet, kommt nicht zu einem Fremden, ſie kommt in ihr Eignes (εἰς τὰ ἴδια), und erkennt ſie als ihre eigne ewige Natur. So erkennt auch das in ſich ewig Beginnende in jenem lauteren Geiſt nicht einen andern und von ihm verſchiedenen Gott, ſondern nur ſein eignes höchſtes Selbſt.

Die meiſten fangen davon an, daß ſie eine Offenbarung der Gottheit erklären wollen. Aber das, was ſich geben ſoll, muß zuvor ſich ſelbſt haben, was ſich ausſprechen will, erſt an ſich ſelber kommen, was anderm offenbar werden, früher ſich ſelbſt offenbar ſeyn. Aber alles, das an ſich kommen ſoll, muß ſich ſuchen, es muß alſo etwas in ihm ſeyn, das ſucht, und das geſucht wird. Jenes kann aber nicht eins ſeyn mit dieſem, und beide müſſen der Wurzel nach auch immer voneinander unabhängig bleiben, damit ewig etwas ſey, das geſucht werde, und etwas, das ſuche und finde, und eine ewige Freude des Findens und des Gefundenwerdens. Nur ſo läßt ſich ein Bewußtſeyn denken, das ewig lebendig iſt. Dieſes Bewußtſeyn, das auf dem Durchbrechen und Ueberwinden eines Entgegengeſetzten beruht, iſt nicht ein ſtillſtehendes, todtes, ſondern ein ewig lebendiges, immer neu entſtehendes.

Beſondere Schwierigkeit aber hat für den tiefer Denkenden die Erklärung, wie das Ewige ſich ſeiner Ewigkeit bewußt werden könne, obſchon die meiſten leichten Fußes darüber hingehen. In der leeren, abgezogenen Ewigkeit läßt ſich überall kein Bewußtſeyn denken; das Bewußtſeyn der Ewigkeit kann ſich nur ausſprechen in jenem Wort: Ich bin, der da war, der da iſt, und der da ſeyn wird; oder inniger in dem unüberſetzlichen Namen, den ſich der höchſte Gott gegen Moſes gibt, und der in der Grundſprache mit denſelben Worten die verſchiedenen Bedeutungen ausdrückt: Ich bin, der ich war, Ich war, der ich ſeyn

werde, Ich werde ſeyn, der ich bin. Das Bewußtſeyn einer ſolchen Ewigkeit iſt ohne eine Unterſcheidung von Zeiten unmöglich. Aber wie ſoll ſie das Ewige, das ſie in ſich nicht findet, unterſcheiden, außer an einem andern? Dieſes andere iſt dem Geiſt der Ewigkeit die Natur, zu der er in Bezug iſt. An ihr erkennt er ſich als den, der war, weil er ſie als ſeine ewige Vergangenheit ſetzt, alſo auch Sich als den, der ewig ſeyend ſeyn mußte, da ſie nur gegen Ihn, den Seyenden, Vergangenheit ſeyn kann. Dadurch gibt er ſeiner Ewigkeit ſelbſt wieder die Ewigkeit zum Grund, oder ſetzt ſie vielmehr als eine völlig grundloſe, die wieder nur auf einer Ewigkeit ruht. Er erkennt ſich an ihr als den, der iſt, als den ewig Gegenwärtigen im Gegenſatz mit dem, das vor ihm als ein ewig Vergangenes iſt. An ihr erkennt er ſich als den, der ſeyn wird, weil er ſich als die ewige Freiheit gegen ſie und damit ſie als den möglichen Vorwurf eines zukünftigen Wollens erblickt. Er erkennt ſich als den, der nicht allein war, iſt und ſeyn wird, ſondern der auch Derſelbe iſt als der, der war, iſt und ſeyn wird, weil er nur als daſſelbe in Weſen verſchlungene Seyn iſt, das er ewig war, und auch in der ganzen Zukunft nur als das ſeyn kann, das er iſt, nämlich als jenes weſentliche Seyn.

Denn noch iſt er als das an ſich weder Seyende noch nicht Seyende: er iſt als dieſes ſeyend nur gegen das, was ihm das Seyn iſt, nicht in ſich; noch iſt er die ewige Freiheit gegen das Seyn, die ewige Macht, ſich in ihm und durch daſſelbe zu verwirklichen, aber noch hat er ſich nicht erklärt, noch iſt er der Wille, der ruht, der nicht wirklich will.

Es iſt ein ſo natürlicher Gedanke, weil jene Natur das erſte Aeußere und Sichtbare Gottes iſt, ſie als den Leib der Gottheit, jenes Ueberſeyende aber als den Geiſt zu betrachten, der dieſen Leib regiert. Allein zuerſt iſt die ewige Natur ein Ganzes aus Leib, Seele und Geiſt. Sodann ſind dieſe drei aneinander gekettet, und machen im unfreien, ungeſchiedenen Zuſtand zuſammen jenes Rad der Natur aus, das auch im Menſchen das eigentlich Innere iſt. Aber der Geiſt der Ewigkeit iſt nicht an die Natur gebunden, ſondern bleibt in ewiger Freiheit gegen ſie, obgleich er ſich nicht von ihr trennen kann. Denn als die

ewig heilende, verſöhnende Potenz, als das ewige Wohlthun ſelber kann er ſich nur fühlbar werden in dieſem Bezug.

Wollte man daher (wie es denn wohl recht iſt) eine menſchliche Vergleichung für dieß Verhältniß ſuchen, ſo wäre es dieſe. Die ewige Natur iſt daſſelbe in Gott, was im Menſchen ſeine Natur iſt, ſofern unter dieſer das ganze aus Leib, Seele und Geiſt Beſtehende gedacht wird. Sich ſelbſt überlaſſen iſt dieſe Natur des Menſchen, wie die ewige, ein Leben der Widerwärtigkeit und Angſt, ein unaufhörlich verzehrendes, unabläſſig ſich ſelbſt wieder erzeugendes Feuer. Auch ſie bedarf der Verſöhnung, wofür das Mittel nicht in ihr ſelbſt, ſondern außer und über ihr liegt. Nur durch den Geiſt Gottes, der darum der Geiſt von oben heißt, kann ſie wiedergeboren werden, d. h. dem alten Leben entkommen, es als Vergangenes ſetzen und in ein neues Leben übergehen. Nicht alſo wie ſich Geiſt oder Seele zum Leib, ſondern wie ſich zur ganzen Natur des Menſchen jener göttliche, nicht ihm eignende Geiſt verhält, jener Führer zum Leben, wie er ſchon in den alten Geheimniſſen genannt wurde, verhält ſich auch jenes Ueberſeyende zu der mit ihm in Bezug ſtehenden Natur.

Aber wie der ewige Geiſt, frei und an nichts gebunden, über der Natur hält, ſo iſt auch dieſe nicht gezwungen, ſondern freiwillig ihm unterthan. Der Anblick und die Gegenwart jener weſentlichen Lauterkeit hat auf die Natur keine andere Wirkung als die, ſie in Freiheit zu ſetzen, ſo daß ſie der Scheidung nachgeben, oder ſich ihr widerſetzen und dem Leben der Sucht und Begierde aufs neue anheimfallen kann. Die Natur bewährt ſich aber durch dieſe Freiwilligkeit der Unterwerfung als göttliche Natur, als die ſchon an ſich göttlich war, außer jenem Bezug zu der lauteren Gottheit. Sie ſelbſt, erſt in Freiheit geſetzt, überwindet ſich ſelbſt durch die Kraft des Höchſten, und ſetzt ihr eignes Leben, ſofern es ein eignes, von Gott verſchiedenes iſt, als Vergangenheit.

So ſollte denn nichts auf bloßer Nothwendigkeit ruhen und die höchſte Freiwilligkeit ſchon in den erſten Anfängen des Lebens die unumſchränkte Freiheit Gottes beurkunden.

Gleich uranfänglich hat ſich alſo die Natur unterworfen, nicht vermöge ihres eignen oder natürlichen Willens, ſondern genöthigt durch die Noth (dieß iſt der Sinn des οὐχ ἑκοῦσα, Röm. 8, 20, wo indeß von einer ſpäteren Unterwerfung die Rede iſt), wohl aber um deß willen, der ſie unterworfen, und auf Hoffnung, daß auch ſie dadurch frei werden und von der Knechtſchaft (blinden Nothwendigkeit) jenes ewig vergänglichen, ſich ſelbſt verzehrenden Weſens in eine unvergängliche Herrlichkeit erhoben werden ſoll.

Aber eben darum, weil ſie nur freiwillig unterthan iſt, behält ſie noch immer die Möglichkeit in ſich, wieder von jener Ordnung abzuweichen und in ein eignes von Gott abgewendetes Leben zurückzugehen. Sie hat in der Unterwerfung nicht auf das Seyn überhaupt, nur auf das eigne von Gott unabhängige Leben Verzicht gethan, und auch dieſes nicht der Wurzel oder der Möglichkeit, ſondern nur der Wirklichkeit nach aufgegeben. Alſo bewahrt ſie auch in dieſer Unterwerfung einen eignen Selbſtbewegungsgrund, einen Quell der Freiheit, der nur nicht zur Wirkung (zum Actus) kommt, ſondern immer in der bloßen Möglichkeit (Potentialität) ſtehen bleibt.

Wär' auch nicht neidlos, wie Platon ſagt, die Gottheit, ſie könnte die Kräfte dieſes Lebens ſchon darum nicht aufheben, weil ſie damit ihre eigne Lebendigkeit, den Grund ihres ſeyend-Seyns aufheben müßte.

Ja wenn jene Verbindung, durch welche Gott allein lebendiger Gott iſt, ſelbſt keine todte, ſondern eine ewig bewegliche iſt, müſſen wir ſogar jenes der Gottheit jetzt unterthane Leben in der beſtändigen Bereitſchaft denken, als eignes hervorzutreten, damit keine blinde Unterwerfung, ſondern eine ewige Wonne ſey, eine Milderung des Suchens (der Sucht), eine ewige Freude des Findens und Gefundenwerdens, des Ueberwindens und Ueberwundenwerdens.

Wie in dem geſunden Leib nur dadurch ein Gefühl von Geſundheit iſt, daß die ihm vorſtehende Einheit das ſtets zum Hervortreten bereite falſche Leben, die von dem Einklang abweichende und ihm widerſtrebende Bewegung beſtändig niederhält: ſo wäre in Gott kein Leben und keine Freude des Lebens, wären nicht die jetzt untergeordneten Kräfte in der

beſtändigen Möglichkeit, den Widerſpruch gegen die Einheit anzufachen, aber auch unabläſſig wieder beruhigt und verſöhnt durch das Gefühl der wohlthuenden Einheit, von der ſie niedergehalten werden.

Und hier kommen wir denn auf einen neuen oder vielmehr nur geſteigerten Begriff von dem nicht Seyenden. Jenes anfängliche Leben der blinden Nothwendigkeit konnte kein ſeyendes heißen, weil es niemals eigentlich zum Beſtand, zum Seyn gelangte, ſondern nur im Streben und der Begierde nach Seyn ſtehen blieb. Jetzt iſt ihm dieſe Begierde geſtillt, inwiefern es in jener Unterordnung nun wirklich zum ruhenden Seyn gelangt iſt; aber ſie iſt ihm nur geſtillt, inwiefern es ſich unterworfen, d. h. inwiefern es ſich als ein Seyendes niedererer Ordnung, als ein beziehungsweiſe nicht Seyendes erkannt hat.

Nun behaupten wir die Möglichkeit, daß eben dieſes jetzt nicht Seyende aus dieſem Zuſtand der Potentialität heraustreten und ſich wieder zum Seyenden zu erheben trachten könne. Hierdurch entſteht ein geſteigerter Begriff des nicht Seyenden, den wir in Natur und Leben oft genug anzuerkennen genöthigt ſind, und der uns handgreiflich überführt, daß es wohl etwas Mittleres gebe zwiſchen dem, das iſt, und zwiſchen dem Nichts; nämlich das, was nicht iſt, auch nicht ſeyn ſoll, aber doch zu ſeyn trachtet. Es iſt nicht, weil es nur zu ſeyn trachtet, und es iſt nicht nichts, weil es doch auf gewiſſe Art ſeyn muß, um zu begehren.

Niemand wird behaupten, daß die Krankheit ein eigentliches, ein wahrhaft lebendiges Leben (vita vere vitalis) ſey, und doch iſt ſie ein Leben, nur ein falſches, nicht ein ſeyendes, aber das ſich aus dem nicht-Seyn zum Seyn erheben will. Der Irrthum iſt keine wahre, d. h. wirkliche Erkenntniß, und doch nicht Nichts; oder zwar ein Nichts, aber das Etwas zu ſeyn trachtet. Das Böſe iſt innerlich Lüge und alles wahren Seyns ermangelnd; doch iſt es, und zeigt eine furchtbare Wirklichkeit, nicht als ein wahrhaft Seyendes, wohl aber von Natur als ein ſolches, das ſeyend zu ſeyn trachtet.

Jenes anfängliche blinde Leben, deſſen Natur nichts als Streit, Angſt und Widerſpruch iſt, wenn es jemals für ſich, wenn es nicht

von Ewigkeit durch ein höheres verſchlungen und in die Potentialität zurückgeſetzt war, konnte darum doch weder ein krankhaftes noch ein böſes heißen; denn dieſe Begriffe werden erſt möglich, nachdem es der beſänftigenden Einheit unterthan, aber zugleich frei iſt, hervorzutreten, ſich ihr zu entziehen und in ſeine eigne Natur einzugehen.

Wenn ein organiſches Weſen erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorſchein, die zuvor in ihm verborgen lagen; oder wenn ſich das Band der Einheit ganz auflöst, und die zuvor einem Höheren unterthane Lebenskräfte von dem beherrſchenden Geiſt verlaſſen frei ihren eignen Neigungen und Wirkungsweiſen folgen können, dann offenbart ſich, welches Schreckliche, von dem wir während des Lebens keine Empfindung hatten, durch dieſen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenſtand der Verehrung oder Liebe war, wird ein Gegenſtand der Furcht und des ſchrecklichſten Abſcheus. Wenn die Abgründe des menſchlichen Herzens im Böſen ſich aufthun, und jene ſchrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finſterniß begraben ſeyn ſollten: dann erſt wiſſen wir, was im Menſchen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich ſeine Natur für ſich oder ſich ſelber überlaſſen beſchaffen iſt.

Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geiſterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken ſcheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne, und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen iſt, nicht im uneigentlichen, ſondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne.

In ſich ſelbſt iſt alſo jenes durch Gott vergangen oder ins Verborgene geſetzte Leben noch immer, was es zuvor war; noch ſchlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beſchwichtigt und gleichſam beſchworen durch jenes Wort, durch welches das Eins All geworden; könnte man jene verſöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben des Widerſpruchs und der verzehrenden Begierde anheimfallen. Aber durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichſam ſich ſelbſt gefangen und überwindet ihre eigne Nothwendigkeit, freiwillig der Scheidung ſich hingebend und dadurch

die ewige Luſt und Lebensfreude der an ſich nicht ſeyenden und unergreiflichen Gottheit.

Bis hieher ſind wir dem unaufhaltſamen Lauf der Unterſuchung ſtetig gefolgt, die keine Unterbrechung geſtattete, weil erſt mit der letzten hinzugefügten Beſtimmung das Eine und Ganze, deſſen Begriff wir wollten, vollendet war. Denn alles Bisherige war, in der gewöhnlichen Sprache zu reden, nichts anderes als die vollſtändige Conſtruktion der Idee Gottes, die ſich nicht in eine kurze Erklärung faſſen oder gleich einer geometriſchen Figur mit Grenzen umſchreiben läßt. Was wir bisher (ſoweit möglich) beſchrieben, iſt nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geſchichte, die wir uns vorgeſetzt zu beſchreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott von Ewigkeit beſchloſſen ſich zu offenbaren, kann erſt von jetzt an beginnen.

Doch ehe wir uns dem Lauf dieſer Geſchichte überlaſſen, ſey uns verſtattet, bei dem bisher Gefundenen noch eine Zeitlang betrachtend zu verweilen. — Alles kommt darauf an, jene Einheit in Gott zu faſſen, die zugleich Zweiheit iſt, oder umgekehrt die Zweiheit, welche zugleich Einheit iſt. Wäre Gott mit ſeiner ewigen Natur einerlei oder an ſie gebunden, ſo wäre nur Einheit. Wären beide völlig außereinander und getrennt, ſo wäre nur Zweiheit. Aber der Begriff jener Einheit, die, weil ſie eine freiwillige iſt, eben darum eine Zweiheit einſchließt, iſt dieſen Zeiten völlig fremd. Dieſe wollen nur Einheit, und wollen in Gott nichts als Geiſt und lauterſte Einfachheit wiſſen.

Nun iſt zwar zur Evidenz erwieſen worden, daß die Gottheit an und für ſich ſelbſt oder als der lauterſte Geiſt über alles Seyn erhaben ſey; woraus von ſelbſt folgt, daß ſie ohne eine ewige — nicht zeugende, aber gebärende, ſie ins Seyn bringende — Potenz nicht ſeyn könnte, daß alſo ihr lebendiges wirkliches Daſeyn nicht ein ſtillſtehendes, todtes, ſondern eine ewige Geburt ins Seyn iſt, deren Mittel und Werkzeug darum im eigentlichſten Verſtand die ewige Natur (die gebärende Potenz) von Gott heißt.

Aber wir wiſſen, wie Gründe der Wiſſenſchaft im Augenblick wenig

vermögen gegen eine eingewurzelte Sinnesart, beſonders wenn ſie mit Einbildungen hoher Geiſtigkeit verbunden iſt, wie die jetzt herrſchende ſogenannte reine Vernunftreligion, die Gott um ſo höher zu ſtellen meint, je reiner ſie alle lebendige Bewegungskraft, alle Natur von ihm hinweggenommen hat.

Nun ließe ſich wohl zeigen, wie ganz und gar modern dieſe Vorſtellungsart iſt. Denn unſere ganze neuere Philoſophie iſt nur wie von geſtern. Seitdem der Anheber derſelben, Carteſius, den lebendigen Zuſammenhang mit der früheren Bildung völlig zerriſſen und die Philoſophie wie ganz von vorn, und als hätte niemand vor ihm gedacht oder philoſophirt, lediglich nach Begriffen ſeiner Zeit, aufbauen wollen, ſeitdem iſt es nur eine zuſammenhängende und folgerichtige Weiterbildung eines und deſſelben Grund-Irrthums, der ſich durch alle verſchiedenen Syſteme bis in die neueſten Zeiten fortgeſponnen hat. Es iſt an ſich verkehrt, dieſen ganz modernen Maßſtab an das zu legen, was allen Zuſammenhang mit dem letztern abgebrochen, um ſich wieder mit dem wahrhaft Alten und Aelteſten in Verbindung zu ſetzen.

Schon an ſich wünſchenswerth für jeden, der über die erſten Anfänge als ein Wiſſender redet, iſt, ſich an ein irgend von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Ueberlieferung anzuſchließen, auf der die Gedanken der Menſchen ruhen. Ruft doch ſelbſt Platon an den höchſten Punkten und Gipfeln ſeiner Ausſprüche gern ein aus dem Alterthum überliefertes Wort oder einen heiligen Spruch herbei! Leſer oder Hörer wird dadurch ſchon von der nachtheiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf geſponnen haben und nur eine ſelbſterfundene Weisheit mittheilen; die Anſtrengung und Spannung, welche jene Meinung immer hervorruft, löst ſich in die ruhige Stimmung auf, die der Menſch immer empfindet, wenn er einen Grund unter ſich weiß, und die der Forſchung ſo vortheilhaft iſt.

Doppelt wünſchenswerth iſt eine ſolche Anſchließung dem, der keine neue Meinung aufdringen, ſondern nur die längſt, wenn auch im Verborgenen, dageweſene Wahrheit wieder geltend machen will, und in Zeiten, die eigentlich alle feſten Begriffe verloren haben.

Wo konnte ich nun dieſe Ueberlieferung eher finden, als in den ewig auf ſich ſelber ruhenden, unerſchütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt- und Menſchengeſchichte enthalten? Dieß mag zur Erklärung dienen, wenn ſchon bisher öfters an Ausſprüche jener heiligen Bücher erinnert worden, und wenn dieß in der Folge vielleicht noch öfter geſchehen wird. Denn wenn der Verfaſſer ebenſo oft auf die orphiſchen Bruchſtücke oder die Zendbücher oder indiſchen Schriften verwieſen, ſo konnte dieß vielleicht als gelehrter Schmuck gelten und manchen weniger wunderlich erſcheinen als die Beziehung auf dieſe Schriften, zu deren vollſtändiger Erklärung in Abſicht auf Sprache, Geſchichte und Lehre alle Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit der Welt zuſammenwirken müßte. Denn niemand wird behaupten wollen, daß der gegenwärtige Lehrbegriff die Reichthümer der Schrift erſchöpft habe; niemand leugnen, daß das Syſtem, welches alle Ausſprüche der Schrift erklärte und in vollkommenen Einklang brächte, noch nicht gefunden iſt. Eine Menge höchſt ſinnſchwerer Stellen muß noch immer im Dunkel gelaſſen oder zurückgeſetzt werden. Darum findet man in unſeren Syſtemen die hervorragendſten Lehrpunkte, aber ſtarr dogmatiſch hingeſtellt, ohne die innere Verknüpfung, die Uebergänge, die vermittelnden Glieder, die ſie doch allein zu einem verſtändlichen Ganzen machten, das nicht mehr blinden Glauben forderte, ſondern die freie Zuſtimmung des Geiſtes wie des Herzens erhalten würde. Es fehlt mit Einem Wort an dem inwendigen (eſoteriſchen) Syſtem, deſſen Weihe ganz beſonders die Lehrer haben ſollten.

Was ſie aber beſonders verhindert, zu dieſem Ganzen zu gelangen, iſt die faſt ungebührliche Hintanſetzung und Vernachläſſigung des Alten Teſtaments, in welchem ſie (um nicht von denen zu reden, die es ganz aufgegeben) nur das für weſentlich halten, was im Neuen wiederholt iſt. Allein das Neue iſt auf den Grund des Alten Teſtaments erbaut und ſetzt es ſichtlich voraus. Die Anfänge, die erſten großen Punkte jenes bis in die äußerſten Glieder des Neuen ſich fortentwickelnden Syſtems finden ſich nur im Alten. Aber eben die Anfänge ſind das Weſentliche; wer ſie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen.

Es iſt ein Zuſammenhang in den göttlichen Offenbarungen, der nicht in ſeiner Mitte, der nur vom Anfang her begriffen werden kann. Das Neue Teſtament zeigt uns alles in dem Licht ſpäterer Zeiten und Verhältniſſe, die jene früheren vorausſetzen; aber das Dunkel der Urzeiten, die erſten und älteſten Verhältniſſe im göttlichen Weſen ſelbſt beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Wolke des Alten Teſtaments fahren.

So jene Einheit in der Zweiheit und Zweiheit in der Einheit, die wir als das Weſentliche der göttlichen Individualität erkannt. Die zwei, oft getrennt, oft in Verbindung vorkommenden Namen Gottes, ſind von jeher allen Forſchern aufgefallen. Daß das Wort Elohim, das eine Mehrzahl andeutet, in der Regel mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden iſt, erklärte man ſich in den guten alten Zeiten daraus, daß die drei Perſonen in Einem Weſen angedeutet werden ſollen. Dieſe Meinung iſt längſt verlaſſen; auch ſtreiten gegen ſie in der That alle Gründe der Analogie.

Aber was wäre gegen die Auslegung einzuwenden, daß durch Elohim die göttliche Subſtanz, jenes (erſt Eins, dann) All der Urkräfte angedeutet werde, das für ſich Unausſprechliche, aber durch die lautere geiſtige Gottheit wirklich Ausgeſprochene. In dieß Verhältniß des Ausſprechenden, des Namens oder Worts wird Jehovah gleich anfänglich zu Elohim geſetzt. „Was ſoll ich den Kindern Iſrael antworten, fragt Moſe, wenn ich ihnen ſage, Elohim eurer Väter ſendet mich zu euch, und ſie mich fragen: Wie heißt ſein Name?“ und Jehovah antwortet: „So ſollſt du ſagen: Jehovah, Elohim eurer Väter, ſendet mich zu euch, das iſt mein Name in Ewigkeit“ (Exod. 3, 15); wo offenbar iſt, daß Jehovah der Name von Elohim ſeyn ſoll, Elohim aber, das den Namen empfängt, das Ausgeſprochene. Darum heißt Jehovah auch wohl der Name (das Ausſprechende) ſchlechthin, wie Levit. 24, 11: „Es läſterte einer den Namen“, und Deut. 28, 58: „Wenn du nicht fürchten wirſt den herrlichen Namen“, wo erklärungsweiſe hinzugeſetzt wird: „und dieſen Schrecklichen, den Jehovah deinen Elohim“. Von jeher wurde bemerkt, wie dieſer Name, deß wahre Ausſprache unbekannt iſt, aus lauter Hauchen beſtehe, und daraus geſchloſſen, er deute das von der

Gottheit an, was reiner Hauch ſey, lauterer Geiſt; dieß ſey, wie die Juden ſich ausdrückten, der Name des Weſens, Elohim der Name der göttlichen Wirkungen. Andere bemerkten, er beſtehe aus lauter ſogenannten ruhenden Buchſtaben (literis quiescentibus); auch dieß ſtimmt zum Weſen deſſen, das lauterer Wille iſt, ohne wirkliches Wollen. Auch die heilig beobachtete Unausſprechlichkeit des Namens zeigt, daß er das Ausſprechende, eben darum ſelbſt nicht Auszuſprechende der Gottheit bezeichnen ſollte. Auch daß er Tetragrammaton iſt (wie übrigens der Name Gott in allen Sprachen), darf in der künſtlichſten und abſichtsvollſten hebräiſchen Sprache gewiß nicht unbeachtet bleiben, wie es denn von jeher beobachtet worden. Selbſt die aufbehaltene Spur der von 1 in 4 fortſchreitenden Bewegung ließe ſich in den einzelnen Buchſtaben nachweiſen, wenn wir ſo weit ins Einzelne gehen wollten. Es iſt keine bloße Erdichtung blindchriſtlicher Forſcher, daß die Meinung von der Heiligkeit der Vierzahl im ganzen Alterthum von einer Kunde ausgegangen ſey, deren Abdruck im Namen יהוה enthalten iſt. Pythagoras muß gewußt haben, daß man ſchlechterdings bis auf 4 zählen muß, daß 1, 2, 3 für ſich nichts ſind, und nichts zu Beſtand kommt, ohne in die vierte Fortſchreitungsſtufe getreten. Ja vier iſt der höchſte Beſtand, Gottes und der ewigen Natur. Der Pythagoriſche Schwur: bei dem, der unſerer Seele die Vierzahl überliefert, den Brunnquell der ewig fließenden Natur, wenn er nicht dieſen Sinn hatte, hatte gar keinen.

Dieß vorausgeſetzt, zeigt ſich die Lehre von der Einheit des göttlichen Weſens in der Zweiheit tief verwebt in das Innerſte, ſelbſt der Sprache des Alten Teſtaments. Zunächſt indem der Mehrzahl Elohim das Zeitwort in der Einzahl verbunden iſt, wo der Sinn z. B. von bara Elohim der iſt: es ſchuf der, der Elohim iſt. Sodann in der häufigen Verbindung von Jehovah-Elohim. Aber ebenſo deutlich iſt ihr auch die Lehre von der Zweiheit in der Einheit eingedrückt. So in den Stellen, wo mit Elohim (in der Bedeutung des einzigen, wahren Gottes) das Zeitwort in der Mehrzahl verbunden iſt, zur Anzeige, daß die Elohim durch die Einheit mit dem Jehovah nicht aufhören, für

ſich zu ſeyn. Auch in den Stellen, wo der Jehovah bei ſeiner Seele (A*) als etwas von ihm Verſchiedenem und Abtrennlichem ſchwört; wie unſtreitig manches, das den neueren Auslegern zu natürlich klingt, in Bezug auf Elohim geſagt oder erzählt iſt, ohne ſich zugleich auf Jehovah zu erſtrecken.

Die auffallendſte Erſcheinung in der letzten Beziehung iſt jedoch der Engel des Angeſichts, oder, wie er auch geradezu genannt wird, der Engel Jehovahs. Moſen erſcheint im flammenden Buſch der Engel Jehovahs, der inſofern von ihm unterſchieden iſt. Aber Elohim ruft zu ihm aus dem Buſch (Exod. 3, 2), bald hernach iſt der, der zu ihm ſpricht, der Jehovah, woraus offenbar iſt, daß nach der Meinung des Erzählers der, der Engel des Angeſichts, auch der iſt, der Jehovah iſt, und doch beide unterſchieden. Der Sinn der Erzählung iſt vielleicht ſogar der, daß Moſe eines Geſichtes gewürdiget worden jener höchſten Lebendigkeit, jenes innern verzehrenden aber immer wieder auflebenden (inſofern auch nicht verzehrenden) Feuers, das die Natur der Gottheit iſt.

Dieſe wenigen Andeutungen mögen hinreichen, manche der neuern Philoſophen, die ihre ziemlich leeren Begriffe gern für göttliche Offenbarung gäben, ſowohl als die ſchon lange nach der Philoſophie der Zeit denkenden Theologen zu überzeugen, daß nach den älteſten Urkunden der Religion in der göttlichen Individualität (wie wäre doch dieſe möglich ohne Dividualität?) noch ganz andere Geheimniſſe liegen, als ſie in ihrem aufgeklärt ſich nennenden Theismus wähnen. Die Vorſtellung von einer noch jenſeits der Dreiheit der Perſonen liegenden Zweiheit in der Einheit des göttlichen Weſens, die Lehre einer ewigen Gegenwart und einer ewigen (ewig dazu werdenden) Vergangenheit iſt in die innerſten Faſern der Sprache der altteſtamentlichen Schriften verwebt, indeß das Neue ſie vorausſetzt und nur in einzelnen Blicken darauf hindeutet.

Doch darf der Leſer nun auch bei dieſem Gewonnenen nicht ſtehen bleiben, ein Zuſtand kettet ſich unmittelbar an den andern, es gibt nicht einmal augenblicklichen Stillſtand. Schmerz, Angſt und Widerwärtigkeit des vergangenen Lebens löst ſich, wie gezeigt worden, durch

jene Kriſis oder Auseinanderſetzung der Kräfte, aber keinen Augenblick kann ein gleichgültiges Zuſammenſeyn ſtattfinden; aus dem untergegangenen Leben erhebt ſich unmittelbar ein neues. Das, was zuvor Eins ſeyn ſollte, nicht konnte, iſt jetzt All oder Ganzes, aber dieſes Ganze beruht auf bloßer innerer Zuſammengehörigkeit, es iſt ein ſtilles, nur leidendes Ganzes, nicht ein wirkliches, und das als ſolches ausgeſprochen wäre. Daher es wohl noch immer, in den einzelnen Gliedern, voll Leben iſt, aber nach außen oder als Ganzes betrachtet völlig wirkungslos.

Aber in der Auseinanderſetzung ſelbſt behalten alle Kräfte das Gefühl ihrer Einheit; die Nothwendigkeit eins zu ſeyn iſt überwunden, aber nicht vernichtet. Sie bleibt, aber als eine durch Freiheit gemilderte. Aus dem Zwang wird Liebe. Liebe iſt nicht Freiheit und iſt doch auch nicht Zwang. Ja eben weil geſchieden und auseinandergeſetzt, verlangen ſie um ſo inniger, als eins ſich zu empfinden und durch freiwilligen innern Einklang als lebendiges Ganzes ſich zu fühlen: welche Einheit ein Bild iſt der wahrhaft inneren, zu der ſie erhoben zu werden hoffen — durch Gott.

Da nun die Scheidung darauf beruht, daß das Höhere über ſein Niedereres erhoben wird, dieſes bezogen auf jenes ſich ſenkt: ſo iſt die natürliche, unmittelbar nach dem Eintritt der Kriſis, ja im Augenblick ſelbſt ihres Eintritts entſcheidende Bewegung die allgemeine Anziehung, Erhebung des Niedereren gegen das Höhere, und damit eine neue Bewegung, neues Leben. Wie die ewige Natur als Ganzes den Geiſt der Ewigkeit anzieht, ſo jede untergeordnete Potenz die ihr zunächſt höhere.

Zuerſt alſo ſucht natürlicher Weiſe die tiefſte Potenz ihre höhere an ſich zu ziehen; denn nothwendig iſt in ihr als der am tiefſten erniedrigten der Anfang der Bewegung.

Aber wie der Eintritt der Sehnſucht in der ewigen Natur der erſte Anfang zur innerlichen Scheidung war: ſo wird das Verlangen, mit ſeinem Höheren eins zu ſeyn, jetzt der auf die erſte Stufe herabgeſetzten Natur Antrieb einer gleichen Kriſis; auch ſie breitet ſich

ſehnſuchtsvoll in allen ihren Kräften aus, und was bisher ſchlummerte, erwacht zum eignen Leben.

Denn auch ſie, die jetzt zum Anfang geſetzte Natur, obwohl gleich anfangs nur eine Potenz des göttlichen Lebens, iſt doch in ſich ganzes Weſen und dem Ganzen (der ewigen Natur) gleich. Sie iſt nicht ein Theil der göttlichen Subſtanz, ſondern es wohnt in ihr die ganze Gottheit, ſofern ſie zuerſt ſich faßt, ſich in ſich verſchließt und nach außen verſagt. Dem Gegenſatz (A und B), der in ihr iſt, lag gleich anfangs, obwohl verborgen und ſtillſchweigend, eine göttliche Einheit zu Grunde. Die verneinende Kraft in ihr iſt das Vorausgehende und verhält ſich alſo als erſte Potenz; das von ihr innerlich geſetzte Weſen (A) iſt das folgende, inſofern zweite Potenz. Aber das Allerinnerſte in ihr, das eigentliche Weſen, war weder jene noch dieſe, ſondern das heimliche Band, die verborgene Kraft ihres Einsſeyns, das, was in ihr ſelber A^2 iſt.

Dürfen wir nun das über Natur und Geiſterwelt ſchwebende Weſen als allgemeine Seele, als die im Ganzen wohnende künſtleriſche Weisheit betrachten, ſo folgt von ſelbſt, daß jenes Verborgenſte der Natur, weil ein jener allgemeinen Seele Verwandtes, auch ſelbſt ein ſeelenartiges Weſen ſey, und auch der tiefſten Potenz etwas, ein Aehnliches von jener künſtleriſchen Weisheit (pars divinae mentis) urſprünglich und eigenthümlich einwohne. Wer könnte daran zweifeln, der nur jemals beobachtet, wie ganz und gar von innen heraus die Natur wirkt, dem beſonnenſten Künſtler gleich, nur dadurch unterſchieden, daß hier der Stoff nicht außer dem Künſtler, ſondern mit ihm ſelbſt eins und innig verwachſen iſt; wer zweifeln, der bemerkt, wie, noch ehe ſie die eigentliche Seele entfaltet, ſchon in der ſogenannten todten Materie jede Geſtalt und Form ein Abdruck von innerlichem Verſtand und Wiſſenſchaft iſt; wer die ſelbſtändige Seele nicht erkennen, der die innerlich gebundene, doch zugleich freie, ja willkürlich ſpielende Kunſt in der großen Stufenleiter der organiſchen Weſen, ja ſelbſt in der allmählichen Ausbildung einzelner Theile geſehen? Nothwendig zwar bedarf die Natur eines äußeren Beiſtandes, inwiefern ſie nur als ſelbſt organiſches Glied

eines höheren Ganzen ihre Wunder hervorbringt; aber dieſe Hülfe abgerechnet, die nur dazu dient ſie in Freiheit zu ſetzen, nimmt ſie alles aus ſich ſelbſt, und kann rein und vollkommen bloß aus ſich ſelbſt erklärt werden.

Eben dieſes allerinnerſte, ſeelenartige Weſen iſt es nun, durch das die Natur des unmittelbaren Bezugs zu ihrem Höheren fähig iſt. Allgemein iſt jedes Höhere des Niedereren Urbild, oder, um es gleich mit einem volksmäßigen Ausdruck zu ſagen, ſein Himmel. Aber um deſſelben theilhaftig zu werden, muß es den in ihm ſelbſt verſchloſſenen Keim erſt entfalten. Dann, wenn es ſeinem Höheren entgegenbringt, was in ihm ſelbſt dieſem ähnlich und himmliſch iſt, dann zieht es dieß Höhere wie mit unwiderſtehlichem Zauber an ſich, dann entſteht ein unmittelbarer Bezug, eine innige Verſchmelzung.

Zuerſt alſo mit jener in der Natur eintretenden Kriſis erwacht in ihr eben dieß himmliſche ſeelenartige Weſen, das bisher verborgen war und ſchlummerte. Es iſt derſelbe Erfolg, den wir immer gewahr werden, ſo oft eine höhere Einheit ſich löst, der verſchiedene Kräfte unterthan waren. Merkwürdig genug und wie durch Divination getrieben haben die erſten Beobachter des magnetiſchen Schlafs den Eintritt deſſelben als eine Kriſis bezeichnet. Aber jeder Schlaf iſt Kriſis, in dem Sinn, wie wir das Wort bisher gebraucht. Gleichwie alſo mit dem eintretenden Schlaf das geiſtige Leben, welches in den untergeordneten Organen (beſonders im Ganglienſyſtem) wohnt, erſt aufgeht und aus ſeiner Tiefe erwacht, in die es zuvor durch das allgemeine und höhere Geiſtesleben verſenkt war: ſo entfaltet die in Freiheit und in ihre eigne Potenz geſtellte Natur jetzt erſt jene in ihr verborgene, ſeelenartige Subſtanz, vermöge welcher ſie ſelbſt-ganzes und ſelbſt ſchaffendes Weſen iſt. Wie die Geſtirne der Nacht erſt hervortreten, wenn das große Geſtirn des Tags erloſchen iſt, ſo treten die untergeordneten Organe erſt dann auf den Schauplatz des Lebens, wenn das allgemeine Leben, zu dem ſie gehörten, und vor dem ſie verſtummten, untergegangen iſt.

So weſentlich iſt, daß der ewigen Natur und jedem ihrer Organe eine eigne, von der höchſten Gottheit unabhängige Selbſt-

bewegungsquelle bleibe. Wie die Befreiung in der ewigen Natur darauf beruhte, daß die Seele über alles erhoben (als höchſte Potenz wirklich geſetzt) wurde, ſo kann die Kriſis der äußeren Natur nur darin beſtehen, daß jene in ihr wohnende, der allgemeinen verwandte Seele alle anderen Kräfte ſich unterordne und wirklich an den höchſten Ort gebracht werde. Aber die Seele fühlt ſich ſelbſt nur als Seele der untergeordneten Potenz, der Potenz des Anfangs, der ewig zu bleiben beſtimmt iſt; und aus der Unthätigkeit geweckt, haßt ſie nicht die einſchließende Kraft, ſondern liebt dieſe Enge, in der allein ſie ſich ſelbſt fühlbar wird, und die ihr den Stoff und gleichſam das Mittel hergibt, in dem allein ſie aufgehen kann. Alſo will ſie nicht etwa die verneinende Kraft aufheben, weder überhaupt noch als ihr vorangehende; im Gegentheil fordert und beſtätiget ſie dieſelbe, und will ausdrücklich nur in ihr aufgehen und ſichtbar werden, alſo daß ſie, auch aufs Höchſte entfaltet, immer noch von ihr wie von einem Gefäß umfangen und gehalten ſey.

Alſo will ſie die verneinende Kraft auch nicht plötzlich und gleichſam mit Einem Schlag beſiegen, ſondern jetzt beginnt ihre künſtleriſche Luſt, da ſie ſich gefällt, das Widerſtrebende ſanft, allmählich zu überwinden, und mit Beſonnenheit, ohne Kränkung der ſie enthaltenden und gleichſam nährenden Kraft, durch ſtufenmäßiges Fortſchreiten ſich endlich alle Kräfte unterzuordnen und ſo die eigne Mutter, in der ſie zuerſt empfangen und gehegt wurde, zu einem allgemein beſeelten Weſen zu entfalten.

Das Allerinnerſte, die Seele, kann aber nur in dem Verhältniß ſichtbar hervortreten, als die ſich widerſtrebenden Kräfte zur gegenſeitigen Freiheit und Unabhängigkeit oder in einen lebendigen, beweglichen Gegenſatz gebracht ſind. Darum beginnt ſie mit Erweckung jener inneren durch die ganze Natur gehenden Entzweiung. Die Ungeſchiedenheit der Kräfte deckt das Weſen zu, die Geſchiedenheit läßt es erſcheinen. Natürlich iſt aber im Anfang noch die meiſte Unentſchiedenheit, da das verdunkelnde Weſen, die verneinende Kraft, noch das Innere zudeckt, bis die beſonnene Kunſt es erſt zum Gleichgewicht mit dem Geiſtigen gebracht hat, und endlich anfängt, es auch unter dieſes und ſo allmählich ganz nach unten zu bringen, das Geiſtige aber völlig zu erheben,

und ſo endlich ſelbſt, ſiegend über alle Kräfte, als das wahre Weſen und der Himmel der Natur ſelbſt, hervorzutreten.

Es kann aber die Scheidung der Kräfte nie eine gänzliche werden, weil die Schranke geſchont, die erſte Verneinung und Enge erhalten werden ſoll. Weil aber immer eine gewiſſe Einheit bleibt, ſo gehet in der Scheidung ein Blick der Einheit auf, der wegen ſeiner Verwandtſchaft mit dem Höheren (dem A^2) dieſem ſichtbar werden kann, und als ein umſchriebenes, begrenztes, gleichſam geiſtiges Bild von einem Geſchöpfe erſcheint.

Alſo kann in dieſer fortſchreitend aufſteigenden Bildung nie etwas Schrankenloſes erſcheinen; auch in ſeiner höchſten Befreiung iſt der Geiſt wie die ſchöpferiſche Seele noch gefaßt und beſchloſſen in eine beſtimmte Einheit oder Form, die eben durch ihn, ſo wie er durch ſie, ſichtbar wird. Auf dieſe Art alſo iſt der ganze Weg der von innen heraus ſich befreienden und nach Licht und Bewußtſeyn ſtrebenden Natur durch beſtimmte Gebilde, ebenſo viele Kinder ihrer Luſt, bezeichnet; jedes Gebild iſt nur das Aeußere der mit ihrem Stoffe verwachſenen Künſtlerin, und zeigt, bis zu welcher Stufe der Befreiung jenes Allerinnerſte gelangt. Und auf dieſe Weiſe durchwandelt die ſchöpferiſche Kunſt immer aufſteigend die ganze Stufenleiter künftiger Geſchöpfe, bis ſie zu jenem erſten aller Geſchöpfe gelangt, das einſt der Mittler zwiſchen ihr und der Geiſterwelt ſeyn ſollte; bis zur holdſeligen Menſchengeſtalt, in welcher endlich jener himmliſche Keim ganz entfaltet, die höchſte Potenz über alle gebracht iſt, und wo ſie eben darum den Sieg ihrer Befreiung feiert.

Doch nicht ohne höhere Leitung vollbringt die aus der Tiefe der Bewußtloſigkeit erwachende Seele ihren Stufengang. Denn ſchon in ihrem erſten Erwachen wird ſie von dunkler Ahndung ergriffen, daß ihr eigentliches Vorbild in der Welt der Geiſter iſt, und je mehr ſie aufkommt, deſto heller ſieht ſie in jenes, das über ihr iſt (in A^2), und erkennt alle in ihm enthaltenen Möglichkeiten, die ſie als mit ihrem Stoff einige Künſtlerin unmittelbar auszudrücken und zu verleiblichen ſucht. Denn von allem, was in einem Untergeordneten wirklich

wird, iſt in ſeinem zunächſt Höheren das Vorbild; und umgekehrt, das, was in einem Höheren nur vorbildlicher Weiſe iſt, das iſt in dem Untergeordneten wirklich und gegenbildlich.

Aber in dem Verhältniß, als ſie in ſich verwirklicht, was in dem Höheren bloß als Möglichkeit war, in dem Verhältniß zieht ſie dieſes Höhere (A^2) wie durch Verzauberung an ſich. Denn dieß iſt die Natur alles Vorbildlichen, daß es durch eine natürliche und unwiderſtehliche Neigung zu dem gezogen wird, was in ihm das Gegenbild iſt. Aber wiederum, indem das Höhere (A^2) gegen die Natur gezogen wird, ſo wird es in gleichem Verhältniß von ſeinem Höheren (dem A^3) abgezogen, hiemit die Gleichgültigkeit des Zuſammenſeyns aufgehoben; denn indem das Mittlere vom Oberſten ab und gegen das Unterſte geführt wird, erkennt es erſt in jenem Mittleren das, was ihm unmittelbares Subjekt (Baſis, Unterlage) iſt; erſt jetzt wird ihm das abgezogene zum Vor- oder Gegenwurf, in dem es ſich ſelbſt beſchauen, und in dem es ſehen kann.

Aber jene Bilder, die aus der untergeordneten Materie aufſteigen, gehen oder ſcheinen ihrer Verwandtſchaft wegen bis in das Mittlere (A^2), denn eben dieſe Bilder ſind der Zauber, durch den es angezogen wird. Da nun zugleich das Mittlere in dieſer Anziehung dem Höchſten (A^3) zum Gegenwurf wird, dieſes mit der Gottheit ganz eins (nur ihr gegen die äußere Welt gewendetes Subjekt) iſt: ſo iſt offenbar, wie die von unten aufſteigenden Bilder durch das Mittlere auch dem Höchſten (A^3) und durch dieſes der noch verborgenen Gottheit offenbar werden.

In dieſem Zuſtand ging alſo alles, was einſt in der Natur wirklich werden ſollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er erſah wie in einem Blick oder Geſicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf zu jenem Geſchöpf, das einſt von allen Naturweſen allein des unmittelbaren Bezugs zu ihm fähig ſeyn ſollte.

Aber alle dieſe Geſtalten und Bildungen haben für ſich keine Wirklichkeit; denn die Natur ſelbſt, aus der ſie aufſteigen, iſt gegen die allein wahrhaft ſeyende Gottheit

in die Potentialität, in das Verhältniß eines beziehungsweiſe nicht Seyenden zurückgetreten, und bewahrt auch freiwillig dieſes Verhältniß (und A^3 ohnedieß nur potentiell geſchieden). Alſo iſt dieſes ganze Leben zwar nicht ſchlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anſpruch macht, in der bloßen Bildlichkeit ſtehen bleibt, und jene Geſtalten ſind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Viſionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nicht ſeyenden riefe, daß ſie ſeyend ſey'n; aber noch iſt jener Wille in ſich gewendet, noch gleichgültig gegen das Seyn, und nimmt ſich deſſelben nicht an.

Nachdem alſo jenes von unten aufſteigende Leben aufs Höchſte gekommen, aber das letzte Glied, in dem es ſich ſchließt, nicht gehalten, noch aus dem Nichtſeyn gehoben worden, ſinkt es wieder in ſich ſelbſt, in ſein eignes Nichts zurück, aber nur um immer wieder aufzuſteigen, und in unermüdlicher, unerſchöpflicher Luſt dem zunächſt Höheren, mittelbar aber dem höchſten Geiſt, wie in einem Spiegel oder Geſicht zu zeigen, was einſt, wenn Zeit und Stunde gekommen, nach dem Wohlgefallen des Höchſten in dieſer äußeren Welt wirklich werden ſollte.

Von ſelbſt einleuchtend iſt, wie der allgemeine Zuſtand der Natur während dieſes Vorgangs kein feſter und ſtillſtehender ſeyn kann, ſondern nur ein ewiges Werden, eine beſtändige Entfaltung. Aber dieſe Entfaltung hat doch ihr Ziel, und dieſes Ziel iſt für die Natur, daß ſie zu einem vollkommenen geiſt-leiblichen Weſen gelange. Aber obwohl ſie nur auf der letzten Stufe der Entfaltung ihre höchſte Expanſion erreichen kann, iſt ſie doch in jedem Moment derſelben ſchon in ſich und an ſich kein leibliches, ſondern ein geiſt-leibliches Weſen, das allerdings gegen das Höhere (A^2) erſinkend und ihm ganz ſich hingebend, gegen dieſes Stoff, Materie wird, aber eine Materie, die gegen die jetzige wie lauter Geiſt und Leben iſt [1]. Im Fortſchreiten

[1] Alſo relativ geiſtig im Gegenſatz der ponderablen, impenetrabeln, trägen Materie, nicht aber geiſtig, alſo πνευματικόν. (Πνεῦμα iſt es nicht, dieß wird es erſt in der Aktualität; es iſt nur ψυχή).

ſelbſt, da die verneinende (eigentlich allein verkörpernde) Kraft immer mehr dem Geiſtigen unterworfen und immer ſichtbarer der innere himmliſche Keim entfaltet wird, breitet ſie ſich mehr und mehr zu jener nicht bloß leiblichen, nicht bloß geiſtigen, ſondern mittleren Subſtanz aus, zu jenem gemilderten Lichtweſen, in dem die ſtrenge, verdunkelnde Kraft durch die Sanftheit des andern überwunden, und in Licht verſchlungen, nur noch zur inneren Mäßigung und zur Feſtmachung des an ſich unfaßlichen Weſens dient, und hinwiederum das an ſich unwiderſtehliche Licht des letzteren bis zur Erträglichkeit geſänftiget iſt. Dieſes ſcheint der Sinn jenes Glanzes der Herrlichkeit zu ſeyn, welcher nach den Ausdrücken der Schrift und der einſtimmigen Vorſtellungsweiſe aller Völker die äußerſte Umgebung der unſichtbaren Gottheit iſt.

Daß die Beſchaffenheit der jetzigen körperlichen Materie keine urſprüngliche ſey, dafür zeugen Thatſachen in der Evolution der Natur ſelbſt, Erſcheinungen der innern Bildung einzelner Körper, die unter Vorausſetzung der jetzt allgemeinen Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit unerklärbar ſind; dafür zeugt die noch fortdauernde Fähigkeit der Materie, in einen Zuſtand verſetzt zu werden, da ſie (wie in den bekannten, aber lange nicht genug beachteten Ueberführungsverſuchen) allen körperlichen Eigenſchaften nach verſchwindet. Wer ſich auch bloß mit der ſogenannten Conſtruktion der Materie aus Kräften begnügt, muß erkennen, daß das innere Weſen aller Materie geiſtig im weiteren Sinn iſt, da Kräfte unleugbar etwas Geiſtiges, inſofern Unkörperliches ſind; daß alſo auch die Art der jetzigen Materie nicht aus jenen inneren geiſtigen Kräften für ſich erklärbar iſt. Wodurch es aber geſchehen, daß jenes zuſammenziehende, verdunkelnde Weſen, das ſchon im Anfang überwunden war, wieder emporgekommen, iſt eine Frage, deren Beantwortung in den Verlauf dieſer Geſchichte gehört. Genug, daß ſie auch jetzt noch überwindlich iſt, die Materie auch jetzt die Fähigkeit zeigt, jenem Urzuſtand ſich zu nähern und einſt vielleicht ganz wieder in ihn verſetzt zu werden, obſchon dieß natürlich durch einen viel verwickelteren und langſameren Proceß geſchehen muß.

Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welcher die Materie in der organiſchen Welt unterworfen iſt, bis herauf zum menſchlichen Auge, aus dem Geiſt, Verſtand und Wille auf eine unbegreifliche aber ſinnlich empfindliche Weiſe leuchten, ſo iſt es wohl erlaubt, die geſammte Materie als bloße Erſcheinung zu betrachten, nämlich nur als ein verſchobenes Bild des eigentlich zu Grund liegenden Weſens, und alle Körper nur als Kleider oder Verhüllungen, die uns jenen innern Verklärungspunkt zudecken, ohne deſſen Gegenwart ſchon ein Uebergang von der unorganiſchen Natur in die organiſche undenkbar wäre, und der auch in den körperlichſten Dingen oft faſt ſinnlich wahrnehmbar liegt.

Wer einigermaßen ſein Auge für die geiſtige Beſchauung natürlicher Dinge geübt hat, weiß, daß ein geiſtiges Bild, deſſen bloßes Gefäß (Erſcheinungsmedium) das Grobe, das Ponderable iſt, eigentlich das Lebende darin iſt. Je lauterer dieſes Bild, deſto geſunder das Ganze. Immer bereit überzufließen und doch immer wieder gehalten, iſt dieſes ungreifliche, darum aber nicht unbemerkliche Weſen, das allen Dingen erſt den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens ertheilt, zugleich das Offenbarſte und Verborgenſte. Weil es nur unter einer beſtändigen Veränderlichkeit ſich zeigt, zieht es um ſo mehr an ſich als der Blick des eigentlichen Weſens, das in allen Dingen dieſer Welt verborgen liegt und nur auf ſeine Befreiung wartet. Unter den körperlichſten Dingen wurden vorzüglich die Metalle, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Menſchen bezauberte, als einzelne in der finſtern Materie aufglimmende Lichtpunkte dieſes Weſens betrachtet; ein allgemeiner Inſtinkt ahndete ſeine Nähe im Gold, das durch die mehr leidenden Eigenſchaften, die faſt unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleiſchähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerſtörlichkeit verbindet, das dem geiſtig leiblichen Weſen verwandteſte ſchien, und das ſogar durch eines jener zufällig ſcheinenden Spiele, die wir ſo oft zu bemerken Gelegenheit haben, zur Bezeichnung des früheſten Weltalters der noch beſtehenden Herrlichkeit der Natur gebraucht worden.

Doch beſonders in der organiſchen Natur nähert es ſich der Befreiung. Es iſt das Oel, von dem das Grün der Pflanzen geſättiget wird, der Balſam des Lebens, von dem die Geſundheit ihren Urſprung hat; es iſt erkennbar in dem Durchſcheinenden des Fleiſches und der Augen, in jenem unleugbar phyſiſchen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Geſunden, Lieblichen wohlthätig befreiend auf uns wirkt, ja unſtreitig ſelbſt in dem Unausſprechlichen, das als Anmuth in verklärte Leiblichkeit überſtrömt, und von dem unwillkürlich auch der Barbar gerührt wird; wie das freudige Erſtaunen, in welches vollendete Schönheit den Gebildeten ſetzt, ſeinen Hauptgrund vielleicht in dem Gefühl hat, daß ſie uns die Materie in ihrem göttlichen und gleichſam in ihrem Urzuſtand vor Augen bringt. Ja als wär' es der Gegenſtand der urſprünglichen Liebe, ſo zieht es noch jetzt wie in der Urzeit die Liebe an ſich, und iſt, weil immer nur ſich zeigend, aber nie zu ergreifen noch zu beſitzen, das Ziel der immer regen, nie geſättigten Neigung.

Der Verkehr zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem, an dem ſich menſchlicher Witz ſo oft geübt, iſt und bleibt durch keine andere Annahme erklärbar, als daß es eine und dieſelbe Subſtanz iſt, die nach der einen Seite, nämlich nach unten, leibliche Eigenſchaften annimmt, nach oben aber oder auf der dem Geiſt zugewandten Seite in ein geiſtiges Weſen ausgeht. Alle andern noch ſo künſtlich erſonnenen Syſteme laſſen den Stachel des Zweifels zurück. Das einzige dem natürlichen Denken gemäße iſt jenes Verſchmähte des ſogenannten phyſiſchen Einfluſſes, das freilich verlaſſen werden mußte, ſobald Materie und Geiſt in jenen heilloſen (unheilbaren) carteſianiſchen Zwieſpalt gebracht waren.

Der ganze Lebensproceß beruht auf dieſer Zweiſeitigkeit deſſen, was wir Materie nennen, und deſſen innere von unſern Sinnen abgewandte Seite wir wohl ahnden, aber nicht erkennen. Aus dem Körperlichen ſelbſt ſteigt beſtändig ein Bild oder innerer Lebensgeiſt auf, der durch einen umgekehrten Proceß immer wieder verleiblicht wird.

Der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der Materie, wieder in

geiſtige Eigenſchaften erhöht zu werden, hat ſich durch alle Zeitalter mit einer Beſtändigkeit erhalten, die allein ſchon auf ſeinen tiefen Grund ſchließen ließe, und hängt ſo mit den liebſten und letzten Hoffnungen des Menſchen zuſammen, daß er wohl nie wird vertilgt werden können. Den gewöhnlichen Begriff der Alchemie muß man dem Pöbel überlaſſen; aber was geſchiehet bei der Verdauung und Aneignung der Nahrungsmittel, da aus den verſchiedenſten Subſtanzen immer im Ganzen daſſelbe bereitet wird, und jeder Theil eben das ihm Gemäße an ſich zieht; was bei der erſten Bildung des Fötus? Alles, was um uns vorgeht, iſt, wenn man will, eine beſtändige Alchemie; ſelbſt jeder innere Proceß, wenn Schönheit, Wahrheit oder Güte, von dem anhangenden Dunkeln oder Unreinen befreit, in ihrer Lauterkeit erſcheinen. (Der Alchemiſt fängt allerdings wieder von unten an — a prima materia, die er ad ultimam führen möchte). Die verſtanden, was ſie ſuchten, ſuchten nicht das Gold, ſondern gleichſam das Gold des Goldes, oder was das Gold zu Golde macht, d. h. etwas weit Allgemeineres. Wenn es nämlich vielleicht eine äußere Wirkung iſt, wodurch die Materie, wie Milch durch ſaures Laab, zur Gerinnung gebracht worden, ſo muß es auch eine derſelben entgegengeſetzte Potenz geben, durch welche, wenn ſie in der Hand der Menſchen wäre, die Wirkung jener coagulirenden Kraft entweder aufgehoben oder bis zu einem gewiſſen Grade überwunden werden könnte. Iſt nun alle Materie dem innern Weſen nach nur Eine, und beruht die Verſchiedenheit zwiſchen körperlichen Dingen derſelben Stufe vielleicht nur auf dem Mehr oder Minder der Verborgenheit jenes urſprünglichen Weſens, ſo wäre es ja wohl möglich, durch allmähliche Ueberwindung der verdunkelnden Potenz das minder Edle ins Edlere zu verwandeln, obwohl dieß nur die ſehr untergeordnete Anwendung eines weit allgemeineren Vermögens ſeyn würde, und auf jeden Fall die Behauptung dieſes Gedankens keine Billigung des wirklichen Verſuchs iſt. Denn unbeſchränkt iſt das Reich der Idee; aber was an ſich möglich ſey, und was beziehungsweiſe thunlich, was ſonſt räthlich, oder in anderem Betracht vernünftig, dieß ſind ganz verſchiedene Fragen.

Es hat von jeher viele gelüſtet, in dieß ſtille Reich der vorweltlichen Vergangenheit zu dringen, um ſo im eigentlichen Verſtand hinter den großen Proceß zu kommen, von dem ſie theils mithandelnde, theils mitleidende Glieder ſind. Aber den meiſten fehlte es an der gehörigen Demuth und Selbſtverleugnung, da ſie alles gleich mit den höchſten Begriffen anfaſſen wollten. Und wenn auch jetzt dem Leſer irgend etwas den Eingang in dieſe Vorzeit wehrt, ſo iſt es eben jenes voreilige Weſen, das lieber gleich anfangs mit geiſtigen Begriffen und Redensarten blenden, als zu den natürlichen Anfängen jedes Lebens hinabſteigen will.

Was iſt es übrigens, das den geiſtigen Dünkel an der Leiblichkeit beleidigt, daß er ſie ſo gar geringer Herkunft achtet? Am Ende iſt es doch nur ihre Demuth und äußere Niedrigkeit, die ihn ſo beleidigt. Aber eben das Niedrige iſt hoch geachtet in den Augen deſſen, nach deſſen Urtheil allein Werth und Unwerth der Dinge beſtimmt iſt; und eben jene Gelaſſenheit zeigt vielleicht, daß ihr noch etwas von den Eigenſchaften jenes Urſtoffs inwohnt, der nach außen leidend, aber in ſich Geiſt und Leben iſt.

Es iſt nicht ſchwer die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen aller neueren Philoſophie in dem Mangel der mittleren Begriffe liegt, wonach z. B. alles, was nicht ſeyend, nichts, was nicht geiſtig im höchſten Sinn, materiell im gröbſten, was nicht ſittlich frei, mechaniſch, was nicht intelligent, verſtandlos iſt. Die mittleren Begriffe ſind aber gerade die wichtigſten, ja die einzig eigentlich erklärenden in der ganzen Wiſſenſchaft. Wer nun nach dem (mißverſtandenen) Grundſatze des Widerſpruchs denken will, der mag wohl geſchickt ſeyn, für und wider alles, den Sophiſten gleich, zu disputiren, aber die Wahrheit zu finden, die nicht in ſchreienden Extremen liegt, iſt er völlig ungeſchickt.

Aber indem die Natur das Weſen der Geiſterwelt an ſich und dadurch von ſeinem Höheren abzieht, erweckt ſie auch in ihm ein Verlangen, mit ſeinem Höheren eins zu ſeyn und es an ſich zu ziehen, wodurch alſo jene von der Natur (wie immer) ausgehende Bewegung ſich endlich bis in das Höchſte fortpflanzt.

Daß in jenem Weſen der Geiſterwelt dieſelben ſchöpferiſchen Kräfte, die in der Natur, liegen, bedarf nach früheren Erklärungen kaum des Beweiſes. Auch in ihm iſt eine innere Zweiheit, der eben darum auch eine verborgene Einheit zu Grunde liegt, welche in dem Maß hervortreten und offenbar werden muß, als die ſich widerſtrebenden Kräfte auseinander und in wirkenden Gegenſatz treten. Die Sehnſucht, das Höhere (A^2) an ſich zu ziehen, wird auch in ihm Grund der Entfaltung und Ausbreitung der Kräfte. Nur iſt in ihm nicht das bejahende Princip, ſondern die verneinende Kraft die eingeſchloſſene und verborgene. Hier iſt es alſo auch nicht das ausfließende und ſich mittheilende Weſen, das aus der Beſchränkung erlöst wird; hier iſt es im Gegentheil jene verborgene Kraft der Finſterniß, die aus der innerſten Tiefe hervorgerufen und ſtufenweis' in Wirkung geſetzt wird. Nicht daß ſie über das bejahende Princip heraustrete, ſondern daß die wirkſamſte Kraft der Selbſtheit und der Finſterniß dennoch von Licht und Liebe umfangen ſey. Denn gleichwie in der höchſten Entfaltung der äußeren Natur das verneinende Princip immer das Aeußere, Umſchließende, das geiſtige aber, auch aufs Höchſte befreit, von ihm umſchloſſen bleibt: ſo ſoll auch in der Entfaltung der Geiſterwelt (die nur eine höhere Natur iſt) das verneinende Princip zwar aus ſeiner Unwirkſamkeit erweckt werden, aber nur um als Wirkſames doch innerlich und dem milden Lichtweſen unterwürfig zu bleiben. Die ganze Schöpfung geht auf Erhebung des Ja über das Nein; aber wie in der Natur das verneinende Princip dem bejahenden unterthan iſt, indem es ein äußeres, ſo in der Geiſterwelt, indem es ein inneres bleibt. Hier wird auch das bejahende Princip geſteigert, aber weil es ſchon an ſich frei iſt, nur indirekt oder mittelbar, dadurch, daß ſein Gegenſatz hervorgerufen wird.

Dieſer Unterſchied iſt für die ganze Geſchichte der Natur und der Geiſterwelt von den wichtigſten Folgen; manches Räthſelhafte ihres Verhältniſſes und ihrer Verſchiedenheit wird nur dadurch klar, daß jene durch die Erhebung des Lichts, dieſe durch Erweckung von Finſterniß entſtanden, und ſchon hier iſt offenbar, daß in Weſen der letzteren

Art ein höherer Grad der Freiheit als in Weſen der erſten gefordert wird.

Aber auch dieſe Entfaltung der verdunkelnden Kraft aus ihrer ganzen Tiefe und Verborgenheit konnte nicht plötzlich, nur ſtufenweiſe geſchehen. Weil aber auch hier immer eine gewiſſe Einheit blieb, konnten es ebenfalls nur beſtimmte Formen oder Geſtalten ſeyn, die die ſchöpferiſche Kraft durchlief. Dieſe Formen oder Geſtalten waren ihrer Natur nach Geiſter, wie ſchon aus der alten Erklärung einleuchten würde: alles was ſeine Einſchränkung (verneinende Kraft) äußerlich hat, ſey leiblich oder ein Körper; alles aber, was ſeine Einſchränkung (die Kraft ſeines Beſtehens) innerlich oder in ſich habe, ſey ein Geiſt.

Auch hier kann die ſchöpferiſche Kraft nur vom Niederen zum Höheren aufſteigen, bis ſie allmählich die allerinnerſte und verborgenſte Kraft der Finſterniß aus der Tiefe emporgehoben, welches dann die reinſten, ſchärfeſten und gottähnlichſten Geiſter ſind.

Denn um ſo viel als die Geiſterwelt der Gottheit näher iſt als die Natur, um ſo viel übertrifft das, was in ihr das Höchſte (A^2) iſt, an Reinheit das Höchſte der Natur, um ſo viel ähnlicher iſt es jener über dem Ganzen ſchwebenden Seele (dem abſoluten A^2). Zu dieſem verhält ſich die Geiſterwelt, wie ſich zu ihr die Natur verhält.

Wie alſo die Geiſterwelt der Natur Vorbild, und alle Dinge dieſer äußeren Welt Abbildungen deſſen ſind, was die Natur in der inneren erſehen, ſo iſt wiederum jene allgemeine Seele das unmittelbare Vorbild der in der Geiſterwelt ſchaffenden, und was in dieſer erzeugt wird, iſt nur Gegenbild oder Wirkliches von dem, was in der allgemeinen Seele als Vorbild oder Mögliches lag.

Aber indem dieſe höhere Natur die Gedanken der allgemeinen Seele verwirklicht, zieht ſie dieſe unwiderſtehlich an; und ſo iſt dieſe ganze Bewegung nichts anderes als eine allgemeine Magie, die ſich bis ins Höchſte erſtreckt.

Denn indem jene allgemeine Seele gegen das Untere gezogen wird, wird ſie in gleichem Verhältniß von dem Allerhöchſten abgezogen, mit dem ſie bisher ganz eins (ſein unmittelbares äußeres Subjekt) war.

Aber durch eben dieſes An- und Abziehen wird es zuerſt jenem Geiſte der Ewigkeit zum Vor- oder Gegenwurf (zum Objekt), in dem er alles erblicken kann. Da nun jene geiſtigen Geſtalten in der allgemeinen Seele als Bilder oder Geſichte aufſteigen, ſo muß auch der Geiſt der Ewigkeit ſie in jener als in einem Spiegel erblicken, da ihm gleichſam die verborgenſten Gedanken ſeines eignen Subjekts offenbar werden.

Die Geſichte dieſer innerſten Gedanken Gottes ſind alſo die Geſichte der zukünftigen, zugleich mit dem Naturweſen zur Erſchaffung beſtimmten Geiſter; und ſo erblickte der Ewige in dieſer freien, mit ſich ſelbſt gleichſam ſpielenden Luſt der ewigen Natur zuerſt alles, was einſt in der Natur, ſodann, was in der Geiſterwelt wirklich werden ſollte. So zeigte ihm die ewige Natur den Weg, auf dem er ſie, wenn es ihr gefiele, aus Finſterniß wieder in Licht, aus Niedrigkeit zur Herrlichkeit führen könnte. Es ging aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein Blick oder Geſicht vorüber: als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichſam nur aufblickte, als ein Geſicht, weil es gegen ihn keine Wirklichkeit hatte, ſondern im Werden wieder verging, und nichts Bleibendes, nichts Feſtes, ſondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte dieſem Leben, das an ſich nur Traum und Schatten iſt, die göttliche Bekräftigung.

Das von den Griechen an uns gekommene Wort Idea ſagt ſeiner Urbedeutung nach wirklich nichts anderes als unſer deutſches Wort Geſicht, und zwar in beiderlei Verſtand, da es ſowohl den Blick, als was im Blick vorübergeht, bezeichnet.

Die Lehre von dieſen göttlichen Ideen oder Geſichten vor dem Welt-Anfang verliert ſich ihrem Urſprung nach in die tiefſte Nacht des Alterthums. Wie ſie erſcheint, iſt ſie ſchon nur noch Bruchſtück einer großen Lehre, aus der früh untergegangenen wahren Geſchichte der Welt; ſchon die Griechen kennen ſie nur als Ueberlieferung, und auch Platon iſt nur als Ausleger dieſer Lehre zu betrachten. Nachdem alſo der urſprüngliche Sinn früh verloren gegangen, ſind ſie theils zu übernatürlich, theils viel zu gemein verſtanden worden. Lebendiger wären ſie längſt aufgefaßt, wenn, anſtatt ſie auf allgemeine Verſtandes-

gründe zu ſtützen, der natürliche Hergang (phyſiſche Proceß) ihrer Erzeugung wäre geſucht worden.

Die Entſtehung ſolcher Urbilder oder Geſichte iſt ein nothwendiger Moment in der großen Entwicklung des Lebens, und ſind dieſelben auch nicht als phyſiſche Subſtanzen, ſo doch gewiß nicht ohne alles Phyſiſche und nicht als leere Gattungsbegriffe zu denken, noch als fertig vorhandene, ohne Bewegung daſeyende und gleichſam ſtehende Formen; denn eben darum ſind ſie Ideen, daß ſie ein ewig Werdendes und in unaufhörlicher Bewegung und Erzeugung ſind.

Die Erzeugung ſolcher Urbilder iſt ein nothwendiger Moment; aber weder vergehen ſie nach dieſem Moment, noch bleiben ſie ſchon, ſondern der Moment ſelbſt bleibt ewig, weil jeder folgende den vorhergehenden feſthält oder in ſich begreift; und ſo entquellen dem Innern der ſchöpferiſchen Natur dieſe Urbilder noch immer ebenſo friſch und lebendig als vor der Zeit. Noch jetzt zeigt ſich die Natur als durchaus viſionär, und muß es ſeyn, weil ſie im Vorhergehenden ſchon auf das Zukünftige ſieht; ohne dieſe Eigenſchaft wäre das unleugbar Zweckmäßige im Einzelnen und Ganzen, ihr allgemeiner und beſonderer Technicismus völlig unbegreiflich.

Ja die Natur hat ſich vorbehalten, jenen Moment in der gegenwärtigen Zeit beſtändig zu erneuern, und zwar durch die einfachſten Anſtalten, da die Natur im Weibe den Geiſt des Mannes, dieſer hinwiederum den allgemeinen Welt-Geiſt an ſich zieht, und ſo auch hier jene leitende Verbindung und Kette voneinander unabhängiger Glieder hergeſtellt iſt, wodurch das Letzte fähig wird in das Erſte, und das Höchſte in das Tiefſte zu wirken, denn ohne unmittelbare göttliche Bekräftigung kann kein Weſen den Lauf ſeines Daſeyns beginnen. Jedes neue Leben fängt eine neue für ſich beſtehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft iſt; alſo geht jedem Leben unmittelbar eine Ewigkeit voran, und wie in jener erſten Erzeugung iſt auch in der zeitlichen alles Aeußere nur Theil oder Glied einer Kette, die bis in das Höchſte geht.

Die Wiederkehr jenes Momentes in der Zeugung würden auch ſchon die äußeren Erſcheinungen glaublich machen, welche die einer entſchiedenen

Kriſis (in dem von uns angenommenen Sinne des Worts) ſind, darin jedes Princip wieder in ſeine Freiheit geſtellt iſt, und mit der Löſung des äußeren Bandes, das den Menſchen bezwingt und beherrſcht, die wollüſtvolle innere Entfaltung aller Kräfte beginnt. Daher die Aehnlichkeit mit dem Tod und dem magnetiſchen Schlaf. Wir wagen es, eine der größten Entweihung ausgeſetzte Sache mit einem hohen und heiligen Verhältniß in Verbindung zu ſetzen; aber die ſchrecklichſte Entartung einer großen Natureinrichtung darf nicht verhindern ihre Urbedeutung zu erkennen. Im Gegentheil, wenn die Sittenlehre nicht in den Wirkungen natürlicher Triebe, die ſie einem höheren Geſetz unterwirft, etwas auch an ſich Heiliges erkennen will, wird ſie immer ihren Zweck verfehlen; denn was etwas an ſich Unheiliges, ganz und gar Schlechtes und Verächtliches iſt, wird in den Augen der meiſten auch etwas Gleichgültiges ſeyn. Aber eine Sache, von der erkannt iſt, daß ſie in die Räder des Weltalls, ja in ſeine innerſten und höchſten Verhältniſſe eingreift, gebietet auch an ſich heilige Scheu.

Alles Göttliche iſt menſchlich, und alles Menſchliche göttlich; dieſer aus dem tiefſten Leben gegriffene Satz des alten Hippokrates war und iſt noch jetzt der Schlüſſel zu den größten Entdeckungen im Reiche Gottes und der Natur. Aus dieſem Grunde ſuchten wir auch das zuletzt genannte Phänomen noch insbeſondere in der gegenwärtigen Beziehung (der höchſten unſtreitig, der es fähig iſt) zu betrachten.

Von ſelbſt iſt jedem klar geworden, daß jener ganze, innerlich höchſt lebensvolle Zuſtand auf der gegenſeitigen Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder voneinander beruht, die doch zugleich eine ſtetige Folge vom Tiefſten bis ins Höchſte bilden, jener Leiter ähnlich, die vom Himmel zur Erde reichend, einer der Erzväter im Traume ſah. War nicht die Potenz des Anfangs frei gegen die höhere, ſo konnte ſie keine anziehende Wirkung auf ſie äußern, noch ihr die in ihr enthaltenen Möglichkeiten wie in einem Spiegel vorhalten. Konnte nicht wiederum die mittlere Potenz von der höchſten abgezogen werden, ſo war unmöglich, daß ſie dieſer zum Vor- und Gegenwurf wurde, worin ſie ihre eignen innerſten Gedanken erkannte. War jener lautere Geiſt, das

eigentliche Selbſt und höchſte Ich des ganzen Weſens mit dieſem verwachſen und nicht frei gegen das ewige Seyn, ſo konnte ihm dieſes nicht zum Spiegel werden, worin er die Wunder der zukünftigen Welt erblickte. Dieſes beſchauliche Leben, dieſe innere Klarheit würde ſofort aufgehoben, wenn jene Freiheit der Glieder gegeneinander aufgehoben wäre.

Zwei verſchiedene und in gewiſſem Betracht entgegengeſetzte Zuſtände theilen ſich in das menſchliche Leben. Der wachende Menſch und der ſchlafende Menſch ſind ihrem Innern nach ganz der nämliche Menſch. Keine der innern Kräfte, die im wachenden Zuſtand wirken, geht im Schlafe verloren. Schon hieraus erhellt, daß es nicht eine im Innern des Organismus liegende, daß es eine in Bezug auf dieſes äußere Potenz iſt, deren Anweſenheit oder Abweſenheit die Abwechslung jener Zuſtände beſtimmt. Offenbar ſind während des wachenden Zuſtandes alle Kräfte des Menſchen von einer ſie zuſammenhaltenden Einheit, gleichſam von einem gemeinſchaftlichen Ausſprechenden (oder Exponenten) beherrſcht. Wird aber (auf welche Weiſe es nun geſchehe) dieß Band gelöst, dann tritt jede Kraft in ſich ſelbſt zurück, jedes Werkzeug ſcheint nun frei, für ſich und in ſeiner eignen Welt zu wirken; eine freiwillige Sympathie tritt an die Stelle der äußeren bindenden Einheit, und indeß das Ganze nach außen wie todt und wirkungslos iſt, ſcheint ſich nach innen das freieſte Spiel und Verkehr der Kräfte zu entfalten.

Wenn nun im gewöhnlichen Lauf des Lebens die Wirkung jener äußeren Potenz in regelmäßiger Abwechslung nachläßt und wiederkehrt, ſo ſcheint in ungewöhnlichen Zuſtänden eine außerordentliche Aufhebung derſelben möglich, ja einem Menſchen in Bezug auf den andern die Macht verliehen, entfeſſelnd, befreiend auf ihn zu wirken. Wahrſcheinlich, daß das Befreiende der untergeordneten Natur ihr Höheres (A^2) wird, gegen das ſie erſinkt; ein Verhältniß, das im Anfang nur ſchwach und unentſchieden, in fortgeſetztem Bezug ſich immer mehr ausbildet; denn die Wirkung iſt auch hier gegenſeitig; in dem Verhältniß als das eine ſich ſenkt (zu $A=B$), wird das andere von ihm zu A^2 geſteigert. Nur hierin kann der Grund jener ganz eigenthümlichen und

bei längerer Ausübung verderblichen Schwächung liegen, die der den Schlaf Wirkende erfährt; mit derſelben Erklärung ſtimmt die Entwicklung des viſionären Talents überhaupt und eines Bezugs zu der Geiſterwelt überein, die in mehreren, welche dieſe Heilart längere Zeit ausgeübt, ſich gezeigt.

Sobald nun jenes Verhältniß ausgebildet iſt, tritt in der untergeordneten Natur jene Scheidung (Kriſis) und Befreiung aller Kräfte, jene Entformung (Desorganiſation) ein, wie es die erſten Entdecker in richtigem Inſtinkt genannt.

Wenn nun jedes organiſche und menſchliche Weſen dem Schmerz im phyſiſchen wie im pſychiſchen Verſtande nur durch die Herrſchaft jenes äußeren Lebens Exponenten unterworfen iſt, ſo iſt wohl begreiflich, wie mit Aufhebung deſſelben die gänzliche Schmerzloſigkeit und jenes Wonegefühl entſteht, von dem die eben erwähnte Kriſis begleitet iſt, ſo wie daß die plötzliche und augenblickliche Aufhebung deſſelben mit der höchſten Wolluſt überſchüttet.

Die äußere Erſcheinung dieſer Kriſis iſt Schlaf, von deſſen Natur ohne jene Erfahrungen wir wohl niemals hinlänglich Kunde erhielten. Denn nach vielen Gründen ſcheint mir, als würde viel zu beſtimmt der ſogenannte magnetiſche Schlaf vom gewöhnlichen unterſchieden. Denn da uns von den inneren Vorgängen bei dieſem nur wenig oder faſt nichts bewußt iſt, ſo können wir auch nicht wiſſen, ob ſie nicht denen beim magnetiſchen Schlaf ganz ähnlich und gleich ſind, von denen ebenfalls keine Erinnerung in den wachenden Zuſtand übergeht, und von denen wir ohne den beſonderen Bezug des Schlafenden zu dem Schlafwirkenden wenige oder keine Wiſſenſchaft hätten.

Bekanntlich ſind die inneren Vorgänge des magnetiſchen Schlafs auch nicht immer dieſelben; es gibt Grade jenes inneren Lebens, von denen wir in der Regel nur den unterſten, den mittleren ſeltener, den dritten wahrſcheinlich nie erblicken. Sollten wir unternehmen, die möglichen Sproßen dieſer Leiter anzugeben, ſo möchte es ohngefähr ſo geſchehen.

Die tiefſte wäre die, wo Kriſis, oder wo das Materielle der menſchlichen Natur in Befreiung geſetzt wird; hier nämlich kann die

der Materie einwohnende, aber durch das höhere Leben ſonſt gebundene Seele, die alles bildet, alles heilt, frei ſich entfalten, hier der freie Verkehr zwiſchen dieſer und dem Höheren eintreten, jenem geiſtigen Weſen, der allgemeinen Arzenei der Natur und der Urſache aller Geſundheit, der Tinktur, durch welche die ſtrenge Natur immer geſänftiget wird. Jede untergeordnete Natur, deren leitende Verbindung mit ihrem Höheren unterbrochen wird, iſt krank; aber eben dieſe Leitung wird durch den magnetiſchen Schlaf immer wenigſtens auf eine Zeit hergeſtellt. Sey es, daß durch dieſen Zauber das widernatürlich geſteigerte in tieferen Schlaf geſenkt, in ſeine Potenz (alſo auch in die Potentialität gegen das höhere) zurückgeſetzt werde, oder daß das vom höheren über Gebühr geſchwächte und niedergehaltene Leben für einen Augenblick frei werde und wieder aufathme: in beiden Fällen würde die Heilkraft jenes Schlafes auf der Herſtellung der unterbrochenen Leitung zwiſchen Höherem und Niedererem beruhen.

Der zweite Grad wäre der, wo das Geiſtige des Menſchen gegen die Seele frei würde und dieſe an ſich zöge, um ihr die Verborgenheiten ihres Inneren, und was in ihr ſelbſt (als dem Zukünftigen und Ewigen des Menſchen) noch eingewickelt liegt, wie in einem Spiegel zu zeigen. Dieſer Grad wäre unſtreitig ſchon der höchſte bekannte des magnetiſchen Schlafs, wo nämlich der in Kriſis Geſetzte ganz todt für alles Aeußere, von der Sinnenwelt völlig abgeſchnitten iſt, wo eben darum auch die Zeichen eines höheren Bezugs ſich einfinden.

Den dritten Grad endlich müßten wir in Verhältniſſen ſuchen, die ganz außer den gewöhnlichen menſchlichen liegen, und von denen im gegenwärtigen Zuſammenhang beſſer geſchwiegen als geredet wird.

Wenn aber Gradationen des magnetiſchen Schlafes ſtattfinden, wenn von der andern Seite auch im gewöhnlichen Schlaf Grade der Tiefe und der Innigkeit unterſchieden werden: ſo iſt unmöglich zu wiſſen, bis zu welchen Graden des magnetiſchen auch der gewöhnliche ſich erhebt.

Schon die Alten unterſchieden zweierlei Arten von Träumen, wovon ihnen nur die eine für gottgeſendete galt. So verſchieden aber auch der Traum nach Perſonen und Umſtänden ſeyn mag, ſo

gewiß iſt, daß Träume von höheren Graden der Innigkeit ſich ganz wie Viſionen des magnetiſchen Schlafs verhalten würden, von denen dem Erwachten keine Erinnerung bleibt. Daß Träume ein beſtändiges (conſtantes) Phänomen des Schlafs ſind, daß wir uns der meiſten nur nicht erinnern, iſt um ſo ſicherer anzunehmen, als uns bewußt iſt, daß von vielen Träumen uns nur die allgemeine Erinnerung ihres Dageweſenſeyns bleibt, daß andere nur noch im Augenblick des Erwachens (manchmal auch dann nicht bleibend) feſtgehalten werden. Nur iſt wahrſcheinlich, daß die mehr äußerlichen Träume oft Abſpiegelungen von tieferen mehr innerlichen ſind, und dieſe, wenn ſchon getrübt und verworren von dem Mittel, durch das ſie hindurchgehen, dennoch an uns gelangen.

Wollte man hier zugleich eine Rückanwendung auf etwas Früheres nachſehen, ſo könnte man als eine Möglichkeit anſehen, daß dem Menſchen, wie gegen ſeines Gleichen, eine ähnliche Gewalt auch gegen andere Dinge zuſtände. Dann, könnte er auch das Innere körperlicher Dinge wieder in Freiheit ſetzen, dann erſt würde er jene wahre und eigentliche Kriſis, die unſere Scheidekunſt noch immer vergeblich zu bewirken geſtrebt, hervorbringen und eine Reihe ganz anderer Erſcheinungen einleiten als die des gewöhnlichen Verſuchs.

Doch kaum wagten wir ſo flüchtig dieſe großen Geheimniſſe zu berühren, da alle die namhaft gemachten Erſcheinungen ſo ſehr nach allen Seiten ſich verbinden und in ſo verſchiedene Zweige auslaufen. Gelingt es uns einſt, dieſe Geſchichte bis zu der Zeit und zu den mannichfachen Bedingungen fortzuführen, in und unter welchen menſchliches Leben beſteht, gewiß werden wir dann unſere Gedanken noch in vielem zu erweitern und zu berichtigen finden, oder in einem höheren Licht darzuſtellen.

Es ſey daher nur noch eine Frage verſtattet, durch welche der Grundgedanke an Deutlichkeit gewinnen mag. Warum rufen dem Menſchen alle höheren Lehren ſo einſtimmig zu, ſich von ſich ſelbſt zu ſcheiden, und geben ihm zu verſtehen, daß er dadurch alles vermögen und in allen Dingen wirken würde, warum anders, als weil er dadurch

allein jene Jakobsleiter himmlischer Kräfte in sich herstellte. Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; ihm hilft das Außer-sich-gesetztwerden, wie es unsere Sprache herrlich bezeichnet; und so sehen wir denn, um jetzt nur bei geistigen Hervorbringungen stehen zu bleiben, wie die innere Freiheit und Unabhängigkeit der Gemüthskräfte auch alle geistige Schöpfung bedingt, wie befangene Menschen in dem Verhältniß, als sie dieß sind, zur geistigen Produktion immer untüchtiger werden, und nur, wer jene göttliche Zweiheit in der Einheit und Einheit in der Zweiheit sich zu erhalten weiß, auch jener spielenden Lust und besonnenen Freiheit des Schaffens theilhaftig ist, die sich gegenseitig fordern und bedingen.

Jene spielende Lust im ursprünglichen Leben Gottes haben die Morgenländer wohl erkannt, welche sie ausdrucksvoll die Weisheit nennen, wie sie diese darstellen als einen Glanz des ewigen Lichts, einen fleckenlosen Spiegel der göttlichen Kraft und (der leidenden Eigenschaften wegen) ein Bild seiner Gütigkeit. Es ist verwunderungswerth, wie sie diesem Wesen überall mehr eine leidsame als eine thätige Natur zuschreiben, weßhalb sie es nicht Geist, auch nicht Wort (oder Logos) nennen, mit welchem später die Weisheit oftmals, aber unrichtig verwechselt worden, sondern ihm einen weiblichen Namen beilegen. Durch dieß alles andeutend, daß es gegen das Höhere nur ein leidendes, empfängliches Wesen sey.

In jenem göttlich geachteten und wahrhaft göttlichen Buch, das die Weisheit redend einführt[1], wird sie einem Kind verglichen; denn wie ein Kind selbstlos zu nennen ist, wenn in der frühesten Zeit zwar alle innerlichen Kräfte in naturgemäßer Wirkung und holdem Wechselspiel sich gegenseitig erregen, aber noch kein Wille, kein Charakter, kein sie zusammenhaltendes und beherrschendes Eins sich eingefunden, so ist jenes erste Aeußere von Gott an sich selbst eine bloß leidende, unausgesprochene Einheit und willenlos; daher auch jenes Schaffen oder Erzeugen von Bildern nur Spiel oder Lust ist.

[1] Sprüche Salomonis, Kap. 8.

Die Weisheit ſpielte — nicht auf der Erde, denn dieſe war noch nicht, ſondern — auf der Erde Gottes, auf dem, was Ihm Grund und Boden iſt; aber ihre vorzügliche Luſt war ſchon in dieſer frühen Zeit jenes Geſchöpf, das, weil erſtes Band zwiſchen Natur und Geiſterwelt, eigentlich die Fortpflanzung der anziehenden Bewegung bis ins Höchſte vermittelte. Der Menſch iſt eigentlich der Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, und man kann inſofern wohl ſagen, daß in ihm eigentlich alles erſehen worden.

Ueberflüſſig wäre zu erinnern, daß unter der Weisheit in jener Stelle jene allgemeine Seele (A[2]) verſtanden wird, die der Natur und der Geiſterwelt einwohnend und wieder über beiden ſchwebend die leitende Kette der allgemeinen Empfindlichkeit zwiſchen dem Oberſten und Unterſten iſt. In ſo früher Zeit alſo ſpielte dieſe wie in einem Jugendtraum goldener Zukunft dem Höchſten vor, was einſt ſeyn würde. Doch wie die Zeiten der Unſchuld nicht bleiben, wie Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben ſich vorbildet, vergänglich ſind, ſo konnte auch jener ſelige Göttertraum nicht dauern. Alles bloß keimliche Leben iſt an ſich ſelbſt voll Sehnſucht und verlangt aus der ſtummen wirkungsloſen Einheit in die ausgeſprochene wirkende erhoben zu werden. So ſehnſüchtig ſehen wir die ganze Natur, ſo inbrünſtig ſaugt die Erde Himmelskraft an ſich, ſo ſtrebt das Samenkorn nach Licht und Luft, um ſich einen Geiſt zu erſehen, ſo wiegt ſich die Blume im Sonnenſtrahl, um ihn als feurigen Geiſt, als Farbe widerzuſtrahlen. Eben alſo jenes ſpielende Leben, und je höher es ſich entfaltet, deſto inniger ruft es das Unſichtbare an, daß es ſich ſeiner annehme, ſich anziehe und erkenne als ſein eigen, und die an der Kette der Weſen wie in einer Tonleiter auf- und abſteigende Weisheit klagt verlaſſen das Loos ihrer Geſchöpfe, und daß die Kinder ihrer Luſt nicht bleiben, ſondern in immerwährendem Ringen ſind und im Ringen wieder vergehen.

Dieſe ſtets wiederholte, immer wiederbeginnende Bewegung der ewigen Natur läßt ſich daher anſehen als eine unabläſſige Theurgie. Sinn und Zweck aller Theurgie iſt kein anderer, als die Gottheit herabzuziehen gegen das Untere (coelo deducere numen), gleichſam die

leitende Kette herzuſtellen, durch die ſie vermocht würde, in die Natur zu wirken.

Schon haben wir geſehen, wie die von unten aufſteigende Bewegung auf die Seele des Ganzen (A [3]) ſich fortgepflanzt, indem das Mittlere (A [2]) ſie gegen Sich und dadurch vom Höchſten abzieht. Unſtreitig nur, wenn das, was der lauteren Gottheit unmittelbares Seyn iſt, von ihr abgezogen wird, fühlt ſie es als ſolches; wie wir, was untrennlich mit uns eins ſcheint, haben als hätten wir's nicht, wird es uns aber entzogen, dann erſt empfinden als das unſere. Aber daraus folgt nicht, daß die Gottheit nun vermocht werde oder gar genöthigt ſich zu äußern oder das Seyn an ſich zu ziehen: wäre dieß, dann wäre ſie nicht die ewige Freiheit[1].

Bis jetzt wurde die naturloſe Gottheit betrachtet als Wille, der nicht will, und ſo konnte ſie auch immer angeſehen werden, da ſie ſich auf jeden Fall gegen das Seyn als eine ſolche verhielt. Aber eben weil ſie dieſe höchſte Lauterkeit iſt, und ohne Aufhebung derſelben, verhält ſie ſich gegen anderes (gegen das Seyn) nothwendig auf entgegengeſetzte Weiſe. Dieſes alſo klar zu machen, iſt jetzt die nächſte Forderung.

In der lauteren Gottheit iſt kein Werden; ſie bleibt, was ſie iſt, in ſich; aber eben in dieſem Bleiben iſt ſie gegen das äußere Seyn nothwendig zweierlei. Denn inwiefern ſie das an ſich ſelbſt weder Seyende noch Nichtſeyende iſt, verneint, ſie durch ihr Weſen, ihre Natur ſchon, alles äußere Seyn, freilich vorerſt nur ſtillſchweigender Weiſe, kommt aber ein ſolches Seyn zu ihr hinzu, und wird ihr angemuthet es zu erkennen, dann nothwendig auch ausdrücklicher oder thätiger Weiſe. Sie iſt ſchon immer das Nein alles äußeren Seyns; nur daß ſie jetzt als ſolches wirkt, offenbar wird, macht das äußere Seyn. Nur der Bezug wird gegeben, in dem ſie als das, was ſie iſt, auch erſcheint. Es iſt ein Werden, aber nicht ein Werden in Anſehung ihrer ſelbſt, ſondern nur in Beziehung auf das Seyn. Alles Werden überhaupt iſt von der

[1] Hier ſtehen am Rand als Bemerkung zum Behuf weiterer Bearbeitung die Worte: „Hieher gehört durchaus eine Erklärung über Seyn, Daſeyn, Exiſtenz". Aehnliche Notate finden ſich übrigens mehrere in der Handſchrift. D. H.

lauteren Gottheit nur im Verhältniß (σχετικῶς, wie die alten Theologen ſagen), nicht ſchlechthin oder in Anſehung ihrer ſelbſt zu nehmen.

Unmittelbar alſo, mit dem Bezug des äußeren Seyns zu ihr, ohne Wandel oder Veränderung in ihr ſelbſt, iſt ſie gegen daſſelbe verzehrendes Nein, ewige Zornes-Kraft, die kein Seyn außer ſich duldet. Umgekehrt alſo läßt ſich auch ſagen: dieſe Zornes-Kraft iſt nicht bloß eine Eigenſchaft, ein Princip oder Theil von ihr, ſondern die ganze Gottheit, ſofern ſie in Sich beſteht und das weſentlichſte Seyn iſt; denn es iſt von ſelbſt klar, daß dieſes weſentliche Seyn ein allem andern unnahbares iſt, unwiderſtehliche Schärfe, ein Feuer, in dem nichts leben kann. Da ſie jedoch als das an ſich weder Seyende noch Nichtſeyende gegen das äußere Seyn nothwendig verzehrendes Nein iſt, ſo muß ſie, wohl zu merken, dieß vorausgeſetzt, zwar nicht mit gleich urſprünglicher Nothwendigkeit, aber jenes vorausgeſetzt doch nothwendig (denn ſonſt wäre ſie — nicht der Wille, der nicht will, ſondern — der nichts wollende, verneinende Wille, alſo beſtimmter Wille) ſie muß alſo nothwendig auch ewiges Ja ſeyn, bekräftigende Liebe, Weſen aller Weſen. Sie iſt dieß ohne Wandel oder Wechſel in ihr ſelbſt, nicht weil ihre Lauterkeit aufgehoben, ſondern eben weil ſie dieſe höchſte Lauterkeit und Freiheit iſt. Sie iſt es ohne alle Bewegung, in der tiefſten Ruhe, unmittelbar durch ſich ſelbſt. Hinwiederum alſo iſt auch dieſe Liebe nicht eine Eigenſchaft, ein Theil oder ein bloßes Princip von ihr, ſondern ſie ſelbſt; ganz und ungetheilt.

Aber eben weil ſie die ganze und ungetheilte, das ewige Ja und das ewige Nein iſt, iſt ſie auch wieder weder das eine noch das andere, und die Einheit beider. Es iſt hier keine eigentliche Dreiheit außereinander befindlicher Principien, ſondern die Gottheit iſt, als das Eins, und eben weil ſie das Eins iſt, ſowohl das Nein, als das Ja und die Einheit von beiden.

In dieſem Ja und jenem Nein liegt jene Abſtoßung und Anziehung, die wir früher als zum Bewußtſeyn nothwendig gefordert. Als Nein iſt die Gottheit ein an- und in ſich ziehendes Feuer; als das Ja aber iſt ſie Urſache jenes liebevollen Abhaltens, wodurch in der Einheit die

Zweiheit erhalten wird, und in dieſem Anziehen und Abſtoßen ſteigert ſie ſich zur Einheit von beiden, d. h. zum höchſten Bewußtſeyn.

Eben weil die ewige Freiheit, kann ſie ſich gegen das Seyn nur als Nein, als Ja, und als Einheit beider verhalten. Denn es muß ausdrücklich erinnert werden, daß dieſe Unterſchiede keine Unterſchiede des Weſens, ſondern nur des Verhaltens, der Beziehung des Einen Weſens gegen das Seyn ſind. Aber auch umgekehrt, nur weil ſie gegen das Seyn ſich ſo verhält, iſt ſie die ewige Freiheit. Wäre ſie bloß Ja oder Nein, ſo müßte ſie ſich auf eine oder andere Weiſe des Seyns annehmen, es bejahen oder verneinen. Daß ſie beides iſt, und beides gleich weſentlich, das eben macht, daß ſie die höchſte Freiheit iſt. Dieß alles mußte ſeyn, damit nie ein nothwendiger Grund der Welt gefunden werde, und offenbar hervorleuchte, daß alles, was iſt, nur durch den allerfreieſten göttlichen Willen ſey.

Hier iſt alſo auch der Wendepunkt zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit. Bis hieher war der Fortſchritt des Lebens ein nothwendiger; ſchreitet es von jetzt an fort, ſo iſt dieß nur vermöge eines freien göttlichen Entſchluſſes. Die Gottheit kann in jenem Gleichgewicht zwiſchen Anziehen und Abſtoßen ruhig beharren; nichts nöthigt ſie, es aufzuheben, oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten.

Wenn alſo die Gottheit des Seyns ſich angenommen, ſich thätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geſchehen erkennen müſſen), ſo konnte der Entſchluß dazu nur aus der höchſten Freiheit kommen.

Aber geſetzt nun, daß ſie des Seyns ſich wirklich angenommen, wie, auf welche Art konnte ſie es doch? Sollte ſie es in ſich ziehen, verneinen als von ihr unabhängiges, äußeres Seyn, oder es bejahen in der Unabhängigkeit von ſich? Weder in jenem noch in dieſem Fall offenbarte ſie Sich als das, was ſie iſt, als das gleich-ewige Nein und das gleich-ewige Ja. Und doch konnte, wenn ſie frei beſchloß ſich zu offenbaren, der Zweck ihrer Offenbarung kein anderer ſeyn, denn ſich zu offenbaren als die, die frei war ſich zu offenbaren und ſich nicht zu offenbaren, als die ewige Freiheit ſelbſt.

Unmöglich alſo war, daß ſie als das ewige Nein wirkend wurde,

wenn nicht auch als das ewige Ja und umgekehrt, und doch ist eben so unmöglich, daß ein und dasselbe als Ja und als Nein seyend sey; schlechterdings nothwendig ist, daß die Gottheit sich entscheide, entweder das eine zu seyn, und dann das andere nicht zu seyn, oder dieses zu seyn, und dann nicht jenes.

Hier ist also der höchste denkbare Widerspruch, der nicht etwa dadurch auszugleichen ist, daß Gott als eins von beiden (als Ja oder als Nein) schon von Natur untergeordnet sey, und also gegen das andere das Verhältniß des nicht-wirkenden annehmen könne. Denn Gott ist gleich wesentlich beides; er muß also auch schlechterdings als beides wirkend seyn.

Wie ist dieser Widerspruch auszugleichen? Unstreitig nur durch nähere Bestimmung. Wenn Gott als das ewige Nein wirkend, seyend ist (existirt), so kann er nicht als das ewige Ja auch wirkend seyn, oder kürzer, und um auch hier die schon gewohnte Bezeichnung nur im höheren Falle anzuwenden: Wenn B seyend ist, kann A nicht seyend seyn, nämlich als dasselbe, als welches B seyend ist, d. h. nach der Voraussetzung als Vorausgesetztes, Vorangehendes, was aber nicht verhindert, daß A seyend ist als Folgendes, und so auch umgekehrt, wenn A seyend ist (was bis jetzt nicht entschieden ist, was nur angenommen wird, im Fall also, daß A seyend ist), kann B nicht seyend seyn als dasselbe, nämlich als zuerst und jetzt seyendes, was aber nicht verhindert, daß es als folgendes, künftig seyendes sey.

Doch ist es daran nicht genug, daß wenn B oder A seyend ist, dann A oder B seyend seyn können, sondern, weil Gott beides gleich wesentlich, muß das Verhältniß von der Art seyn, daß Gott als das eine gesetzt, dann eben darum und nothwendig auch als das andere gesetzt ist, nur daß die Existenz des einen Grund der Existenz des andern ist. Allgemein ausgesprochen also löst sich das Verhältniß des Widerspruchs durch das des Grundes, wornach Gott als das Nein und als das Ja seyend ist, aber das eine ist als Vorausgehendes, als Grund, das andere als Folgendes, Begründetes.

Dabei bleibt aber immer, daß, wenn das eine seyend ist, das

andere nicht als daſſelbe ſeyend ſeyn kann, d. h. es bleibt, daß beide ſich der Zeit nach ausſchließen, oder daß Gott als das Ja und Gott als das Nein nicht das Seyende derſelben Zeit ſeyn können. Wir drücken uns abſichtlich ſo aus, denn das Verhältniß kann nicht etwa von der Art ſeyn, daß wenn das Folgende, etwa A, ſeyend iſt, dann das Vorangehende, alſo B, aufgehoben würde, oder ſchlechthin aufhörte das Seyende zu ſeyn; immer und nothwendig vielmehr bleibt es das Seyende ſeiner Zeit, und A geſetzt, muß B noch immer nur als Vorangehendes beſtehen, dergeſtalt alſo, daß ſie in verſchiedenen Zeiten dennoch zumal ſind. Denn verſchiedene Zeiten (ein Begriff, der, wie viele andere, der neueren Philoſophie gänzlich abhanden gekommen) können als die verſchiedenen wohl zumal ſeyn, ja genau zu reden, ſind ſie nothwendig zumal. Die vergangene Zeit iſt keine aufgehobene Zeit; das Vergangene kann freilich nicht als ein Gegenwärtiges, wohl aber muß es als ein Vergangenes mit dem Gegenwärtigen zumal ſeyn; das Zukünftige iſt freilich nicht als ein jetzt Seyendes, wohl aber iſt es mit dem Gegenwärtigen als ein zukünftig Seyendes zumal, und es iſt gleich ungereimt, das Vergangen-ſeyn wie das Zukünftig-ſeyn als ein völliges Nichtſeyn zu denken.

So iſt es alſo nur der Widerſpruch in der höchſten Steigerung, der die Ewigkeit bricht und ſtatt der Einen Ewigkeit eine Folge von Ewigkeiten (Aeonen) oder Zeiten ſetzt. Aber eben dieſe Folge von Ewigkeiten iſt es, was wir insgemein die Zeit nennen. In dieſer Entſcheidung alſo ſchließt ſich Ewigkeit in Zeit auf.

Bei jenem früheren Widerſpruch im erſten Nothwendigen Gottes war eine ſolche Entſcheidung unmöglich. Denn dort war kein Weſen, das frei war, ganz das eine (z. B. B) zu ſeyn, und das andere nicht zu ſeyn. Dort war blinde Nothwendigkeit und alle Kräfte ſchon in Wirkung. Dort kam es darauf an, die in einem beſtändigen Umlauf ſich gegenſeitig verdrängenden und ausſchließenden Kräfte aus dem Nacheinander zur Simultaneität zu bringen, welches nur möglich war, indem ſie alle gemeinſchaftlich gegen ein Höheres zum Ausſprechlichen, zur Totalität erſanken. Hier dagegen iſt die Rede von dem höchſten Selbſt

der Gottheit, das nie gegen anderes zum Seyn werden kann. In jeder ſeiner Geſtalten (man erlaube dieſen Ausdruck), als Ja, als Nein und als Einheit beider, kann es nur ſeyend, wirkend ſeyn, welches bei dem entſchiedenen Widerſpruch zwiſchen Ja und Nein nur durch den Begriff verſchiedener Zeiten ſich denken läßt. Hier alſo kommt es vielmehr darauf an, daß die Simultaneität zwiſchen den verſchiedenen Geſtalten aufgehoben und in eine Folge verwandelt werde.

So viel nun von dem, was geſchehen müßte, wenn Entſcheidung erfolgen ſollte; aber das Wie? iſt damit noch nicht erklärt.

Zwar auch im Allgemeinen ſchon und ohne noch die tieferen Gründe entwickelt zu haben, iſt nicht zweifelhaft, was der Anfang oder das Erſte ſeyn werde, ob Gott als das ewige Nein, oder als das ewige Ja. — Denn es iſt hier die Rede von der Geburt Gottes auch dem höchſten Selbſt nach, oder inwiefern er die ewige Freiheit iſt. Nun iſt Gott zwar eben als dieſe Freiheit das ewige Nein alles äußeren Seyns, aber er iſt es nicht freier-, ſondern nothwendigerweiſe. Dieſe Verneinung des äußeren Seyns iſt von oder an der ewigen Freiheit ſelber wieder das Nothwendige. Aber nicht das Nothwendige, das Freie von Gott (d. h. von der ewigen Freiheit) iſt das, was eigentlich geboren werden ſoll. Alſo kann ſich das Nothwendige nur als Grund dieſer Geburt und demnach als Vorausgehendes in derſelben verhalten. Ueberall hat ſich uns das Nothwendige als das Erſte (Prius), Freiheit als das Folgende bewährt, oder, was daſſelbe ſagen will, die Freiheit erſcheint überall ſiegend über die Nothwendigkeit. Wäre Gott zuerſt als das Ja des äußeren Seyns und dann als das Nein, ſo würde im Gegentheil das Nothwendige über das Freie ſiegen; es wäre ein völlig rückgängiger Proceß. Bei der entgegengeſetzten Folge aber wäre ein Fortſchreiten von Finſterniß in Licht, von Tod in Leben.

In demſelben Akt alſo, da Gott ſich zur Offenbarung entſchloß, wurde zugleich entſchieden, daß Gott als das ewige Nein Grund der Exiſtenz des ewigen Ja ſeyn ſollte; es wurde eben damit zugleich beſtimmt, daß Gott als die ewige Verneinung des äußeren Seyns überwindlich ſeyn ſollte durch die Liebe.

Nun läßt ſich aber überall in der Gottheit kein Zwang denken, alles muß auf höchſter Freiwilligkeit beruhen. Alſo kann Gott, ſofern er das ewige Nein iſt, nicht überwältigt, nur durch Güte bezwungen werden, daß er der Liebe nachgibt, Sich zu ihrem Grund macht. So müſſen wir uns den Hergang vorſtellen; und doch läßt ſich dieß nicht als wirklich vorgegangen denken. Denn noch iſt Gott als das Ja, als das Nein und als die Einheit beider nur eins; es ſind keine geſchiedenen Perſönlichkeiten. Alſo kann man ſich das alles nur wie im Blitz geſchehen denken, da es als ein Geſchehenes inbegriffen iſt, ohne doch wirklich (explicite) geſchehen zu ſeyn. Vergleichbar iſt dieſe aus der innigſten Einheit kommende Ent-Schließung nur jener unbegreiflichen Urthat, in der ſich zuerſt die Freiheit eines Menſchen entſcheidet. Von dem Menſchen, der zweifelt, eines oder das andere ganz zu ſeyn, ſagen wir, daß er charakterlos iſt; von dem Entſchiedenen, in dem ſich ein beſtimmtes Ausſprechendes des ganzen Weſens kund gibt, ſagen wir, daß er Charakter hat. Und doch iſt anerkannt, daß keiner ſich nach Gründen oder Ueberlegung ſeinen Charakter gewählt hat; er war nicht mit ſich ſelbſt zu Rath gegangen; gleichwohl beurtheilt jeder dieſen Charakter als ein Werk der Freiheit, gleichſam als eine ewige (nie aufhörende, beſtändige) That. Mithin erkennt das allgemeine ſittliche Urtheil in jedem Menſchen eine Freiheit, die ſich ſelbſt Grund, ſich ſelbſt Schickſal und Nothwendigkeit iſt. Aber eben vor dieſer abgründlichen Freiheit erſchrecken die meiſten, wie ſie vor der Nothwendigkeit erſchrecken, eins oder das andere ganz zu ſeyn, und wo ſie einen Strahl von ihr ſehen, wenden ſie ſich ab wie vor einem alles ſehrenden Blitz, und fühlen ſich niedergeworfen von ihr als einer Erſcheinung, die aus dem Unausſprechlichen kommt, aus der ewigen Freiheit, aus dem, da gar kein Grund iſt.

Das iſt unbedingte Freiheit, die nicht für die einzelne That, die ein Vermögen iſt, von Widerſprechenden das eine oder das andere ganz zu ſeyn.

In einem und demſelben untheilbaren Akt mußte erkannt werden, daß, wenn Gott ſich offenbaren wollte, er ſich nur als ewiges Nein,

als ewiges Ja und als Einheit beider offenbaren könne; in demſelben wurde erkannt, daß dieſe Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geſchehen könne, und daß eben das zum Anfang geſetzt werden müſſe, das ſo eben überwunden worden, das Nothwendige von der Freiheit Gottes, das Nein alles äußeren Seyns und inſofern aller Offenbarung (denn ohne Ueberwindung iſt kein Anfang): dieß alles war enthalten in einer und derſelben Entſchließung, zugleich der freieſten und unwiderſtehlichſten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur ſich ſelbſt Grund, alſo ihre eigne Nothwendigkeit iſt.

So viel mag von dem Hergang der großen Entſcheidung geſagt werden, in der Gott als das ewige Nein, die ewige Strenge und Nothwendigkeit, zum Anfang ſeiner eignen Offenbarung geſetzt worden.

Von nun an beginnt die Geſchichte der Verwirklichung oder der eigentlichen Offenbarungen Gottes. Das ewige Seyn, da Gott zuerſt im Bezug zu der ewigen Natur ſeyend wird, nannten wir eine ewige Geburt. Aber Gott war in ihr geſetzt nicht als ein Seyendes, ſondern als das an ſich weder Seyende noch Nichtſeyende, als das lautere Seynkönnen, als die ewige Freiheit gegen das Seyn, als der, wenn je wirklich, Grund und Anfang ſeiner Wirklichkeit nur in ſich ſelbſt haben würde, und wenn je anfangend, doch kein nothwendig und ewig, ſondern frei beginnender ſeyn würde.

Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geſchichte der Welt. Die jenen nicht begriffen, konnten auch nicht den Eingang in dieſe finden.

Es iſt jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Geſchichte der Welt anzuſehen als eine fortſchreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder wie fing ſie es an ſich zu offenbaren?

Die Antwort: Gott iſt ein ſeiner Natur nach, alſo nothwendig, ſich offenbarendes Weſen (ens manifestativum sui), iſt kurz, aber nicht bündig. Hart iſt, was nach gemeinſamem Gefühl immer als Werk des Wohlgefallens und der höchſten Freiwilligkeit angeſehen worden, die Schöpfung der Welt als etwas Gezwungenes zu denken. Da wir aber ſchon im Menſchen nur das überſchwenglich Freie als ſein eigent-

liches Selbſt anſehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß nothwendiges Weſen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als ſein eigentliches Selbſt betrachten. Aber eben von der Offenbarung dieſes höchſten Selbſtes der Gottheit iſt die Rede. Nun iſt ein Freies eben darum frei, daß es ſich nicht offenbaren muß. Sich offenbaren iſt Wirken, wie alles Wirken ein ſich Offenbaren. Dem Freien aber muß frei ſeyn, innerhalb des bloßen Könnens ſtehen zu bleiben, oder zur That überzugehen. Ginge es nothwendig über, ſo würde es nicht als das wirklich, das es iſt, nämlich als das Freie.

Die andern aber gehen davon aus, Gott ſey Geiſt und das allerlauterſte Weſen. Wie nun aber dieſer Geiſt ſich habe offenbaren können, darüber müſſen ſie freilich bekennen nichts zu wiſſen, nur daß ſie, wie ſonſt aus der Noth, ſo aus der Unwiſſenheit eine Tugend machen. Der Grund dieſes nicht Wiſſens iſt klar. Denn wenn die Gottheit eine ewige Freiheit iſt zu ſeyn, ſich zu verwirklichen, zu offenbaren, ſo kann mit dem ewigen Seyn- oder ſich-verwirklichen-Können doch nicht ſchon das wirkliche Seyn oder ſich-Verwirklichen geſetzt ſeyn. Zwiſchen der Möglichkeit und der That muß etwas ſeyn, wenn ſie freie That ſeyn ſoll; dieß begreift auch der gemeinſte Verſtand. Aber in der lautern Ewigkeit, worin ſie Gott denken, iſt keine Diſtanz, kein Vor und Nach, kein Früher und kein Später. Alſo verliert für ſie, die nichts als die lautere Gottheit erkennen wollen, ſelbſt der bloße Gedanke, daß etwas zwiſchen Möglichkeit und Wirklichkeit ſeyn müſſe, den Sinn.

Wäre die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich beſtimmten Sinn für äußerlich offenbar), ſo wäre ſie nicht die Macht ſich zu verwirklichen. Da ſie aber doch nur aus ihrer freien Ewigkeit heraus ſich verwirklichen kann, ſo muß, damit dieſe frei und unangetaſtet bleibe, zwiſchen der freien Ewigkeit und der That der Verwirklichung etwas ſeyn, das dieſe von jener ſcheidet. Dieſes etwas kann nur Zeit ſeyn, aber nicht Zeit in der Ewigkeit ſelbſt, ſondern ihr coexiſtirende Zeit. Dieſe Zeit außer der Ewigkeit iſt jene Bewegung der ewigen Natur, da ſie vom Unterſten aufſteigend immer ins Höchſte gelangt, und von

dieſem aufs neue zurückgeht, um wieder aufzuſteigen. Nur an dieſer Bewegung erkennt ſie ſich ſelbſt als Ewigkeit; an dieſem Uhrwerk zählt und mißt die Gottheit — nicht die eigne Ewigkeit (denn dieſe iſt immer ganz, vollkommen, untheilbar, über alle Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick), ſondern nur die Momente der beſtändigen Wiederholung ihrer Ewigkeit, d. h. der Zeit ſelbſt, welche, wie ſchon Pindaros ſagt, nur das Scheinbild der Ewigkeit. Denn die Ewigkeit muß gedacht werden, nicht als jenen Momenten der Zeit zuſammengenommen, ſondern als jedem einzelnen coexiſtirend, ſo daß ſie in jedem einzelnen wieder nur Sich (die ganze unmeßliche) ſieht.

Es iſt eine Frage, die ſo natürlich iſt, daß ſchon die Kindheit ſie aufwirft: was denn Gott beſchäftiget, eh' er die Welt erſchaffen; aber genau zugeſehen, vergehen alle Gedanken bei dem, wenn die Schöpfung freie That ſeyn ſollte, doch nothwendigen Begriff einer Dauer jenes unausgeſprochenen Zuſtandes; da Ewigkeit in ſich oder an ſich keine, nur die Zeit gegen ſie eine Dauer hat; ſo ſchwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebenſo viel iſt, zu einem bloßen Moment zuſammen. Die Lehrer helfen ſich gewöhnlich damit, dieſer Frage aus dem Weg zu gehen. Aber eben das Unbeantwortetlaſſen ſolcher Fragen, die, wie geſagt, ſchon dem Kind auffallen, iſt die Urſache des allgemeinen Unglaubens. Kennten ſie die Schrift, ſie würden wohl Antwort finden, da dieſe berichtet, in welch' traulicher Nähe ſchon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott geweſen, als ſein Liebling ſelbſt in dem ſüßeſten Wonnegefühl ſich befunden, aber auch ihm Urſache von Freude wurde, da er durch ſie in jener Zeit die ganze künftige Geſchichte, das große Bild der Welt und aller Ereigniſſe in Natur und Geiſterreich voraus erblickte.

Jene Entſchließung Gottes, ſein höchſtes Selbſt nach Zeiten zu offenbaren, kam aus der lauterſten Freiheit. Eben darum behält Gott Macht, gleichſam Zeit und Stunde dieſer Offenbarung zu beſtimmen, und das, was ganz Werk ſeines freieſten Willens war, auch allein nach ſeinem Wohlgefallen zu beginnen. Die Lehre, daß Gott die Welt in

der Zeit erſchaffen, iſt eine Stütze des ächten Glaubens; hinlänglich wäre die Arbeit dieſes Werks belohnt, hätte es auch nur dieß eine begreiflich und verſtändlich gemacht. Denn da in Gott ſelbſt keine Zeit iſt, wie ſoll er ſie in der Zeit erſchaffen, wenn nicht eine außer ihm iſt? Oder wie wäre eine Beſtimmung dieſer Zeit möglich, wenn nicht ſchon vor der Schöpfung eine Bewegung außer Gott iſt, nach deren Wiederholung die Zeit abgemeſſen wird?

Gott ſeinem höchſten Selbſt nach iſt nicht offenbar, er offenbart ſich; er iſt nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieſte Weſen erſcheine. Darum tritt zwiſchen die freie Ewigkeit und die That ein anderes, das ſeine von jener unabhängige Wurzel hat und ein, obwohl ewig, Anfangendes (Endliches) iſt, damit ewig etwas ſey, dadurch ſich Gott der Kreatur annähern und mittheilen könne, damit die lautere Ewigkeit immer frei bleibe gegen das Seyn, und dieſes niemals als ein Ausfluß aus dem ewigen Seyn-Können erſcheine, alſo immer ein Unterſchied ſey zwiſchen Gott und ſeinem Seyn.

In der Wiſſenſchaft werden, wie im Leben, die Menſchen überall mehr von Worten als deutlichen Begriffen beherrſcht. So erklären ſie einerſeits unbeſtimmter Weiſe Gott als ein nothwendiges Weſen, andererſeits ereifern ſie ſich dagegen, daß Gott eine Natur zugeſchrieben werde. Sie möchten ſich das Anſehn geben, damit die Freiheit Gottes zu retten; wie wenig aber, oder vielmehr wie gar nichts ſie davon verſtehen, erhellt aus dem Bisherigen, da ohne eine Natur die Freiheit in Gott nicht von der That geſchieden ſeyn könnte, alſo nicht wirkliche Freiheit wäre. So verwerfen ſie, wie billig, das Syſtem einer allgemeinen Nothwendigkeit und zeigen ſich doch ebenſo eifrig gegen jede Folge in Gott, obſchon, wenn keine Folge iſt, nur Ein Syſtem übrig bleibt, nämlich daß mit dem göttlichen Weſen alles zumal, alles nothwendig iſt. Auf dieſe Art ſtoßen ſie, Blinden gleich, wie man auch im Leben bemerkt, gerade das zurück, was ſie (ohne Verſtand davon) aufs eifrigſte ſuchen, und ziehen eben das an, was ſie doch eigentlich fliehen wollten.

Wer dem Bisherigen mit Aufmerkſamkeit gefolgt iſt, muß von

ſelbſt wahrgenommen haben, wie in der Seyns- oder Lebens-Annehmung des Höchſten wiederum dieſelbe Folge ſtatthat, die zwiſchen den Principien in der ewigen Natur ſtatthatte. Denn auch hier iſt das erſte in das Seyn Tretende (das Seyn-Annehmende) ein verneinender, ſtreng nothwendiger Wille, der ſich aber zum Grund eines höheren macht; dieſer, obwohl nicht eigentlich frei (weil reiner Wille der Liebe), iſt doch beſonnener Wille; über beiden endlich geht der bewußte und freie auf, der im höchſten Sinne Geiſt iſt, wie in der ewigen Natur das dritte Princip Seele war.

Wir können daher auch dieſe Folge der Offenbarung als eine Folge von Potenzen anſehen, die das Seyn zu ſeiner Vollendung durchgeht; ja es wird nöthig ſeyn, von jetzt an folgenden Unterſchied zu machen. Die Kräfte im Seyn, inwiefern ſie aufgehört haben ſich auszuſchließen und ausſprechlich geworden ſind, haben auch aufgehört Potenzen zu ſeyn, und wir werden ſie daher künftig Principien nennen. Als Potenzen ſchließen ſich Entgegengeſetzte nothwendig aus, und wie es unmöglich iſt, daß eine Zahl in derſelben Zeit in verſchiedenen Potenzen ſey, wohl möglich aber, daß ſie in die zweite geſetzt, dann in einer weiteren Folge zur dritten erhoben werde: ſo kann auch das Seyende des Seyns in derſelben Zeit nur Eines ſeyn, z. B. verneinende Kraft, was aber nicht verhindert, daß das Seyende deſſelben Seyns in einer folgenden Zeit ein anderes, ja das gerade Entgegengeſetzte von jenem ſey. Von nun an alſo werden wir nun das Seyende einer jeden Zeit mit dem Namen einer Potenz bezeichnen.

Es kann zwar kann ſchon im Allgemeinen jene Uebereinſtimmung zwiſchen dem objektiven und dem ſubjektiven Leben eines ein Weſen innerlich oder dem Seyn nach iſt, muß es offenbar oder dem Seyenden nach ſeyn. Dieſelben Kräfte, [illegible]ität ſein inneres Daſeyn ausmachen, dieſelben aber der Natur nach) ſind, in einer Folge her[illegible] die Potenzen ſeines Lebens oder Werdens, das [illegible]rioden oder Zeiten ſeiner Entwickelung.

[illegible] jedes organiſchen Weſens ruht und beſteht in drei

Hauptkräften. Die erſte (um im bloßen Beiſpiel kurz zu ſeyn), wodurch es in ſich ſelbſt iſt, ſich beſtändig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen ſtrebt; die dritte, welche gewiſſermaßen die Natur beider vereiniget. Jede derſelben iſt zum inneren Seyn des Ganzen nothwendig; welche auch hinweggenommen würde, das Ganze wäre aufgehoben. Aber dieß Ganze iſt kein ſtehenbleibendes Seyn; das Weſen als Seyn geſetzt, findet ſich unmittelbar ein Seyendes ein. Da aber im Seyenden dieſelben Kräfte, die im Seyn ſind, und das Seyende jeder Zeit nur Eines ſeyn kann, ſo treten jetzt dieſelben Kräfte, die im Inneren wirkten (dieſelben der Natur nach) äußerlich mit Entſcheidung hervor. So in der Succeſſion werden ſie die Potenzen ſeiner äußeren Lebens-Perioden, wie ſie in der Simultaneität Principien ſeines beharrlichen Seyns waren. Dieß iſt der Sinn, wenn z. B. geſagt wird, in der erſten Zeit des Lebens herrſche die wachsthümliche, in der folgenden die bewegende, endlich die empfindliche Seele. Daſſelbe iſt der Sinn, wenn z. B. geſagt wird (mit welchem Grund, unterſuchen wir nicht), die Urzeit im Leben der Erde ſey die magnetiſche geweſen, von der ſie in die elektriſche übergetreten, obſchon bekannt iſt, daß zum inneren Beſtand der Erde in allen Zeiten alle dieſe Kräfte erfordert wurden.

Die Folge der Potenzen (dieß Wort in dem einmal feſtgeſetzten Sinne genommen) verhält ſich alſo auch als eine Folge von Zeiten. Dieſes Geſetz allein iſt fähig, den Organismus der Zeiten aufzuſchließen.

Durch dieſes erſt ſtellt ſich die rechte Hoheit des Gegenſatzes dar, und wie er mit der Einheit gleich unbedingt iſt. Dieſe bleibt (obwohl zum Zuſammenhang gemildert) im Seyn herrſchend, aber im Seyenden erſcheint die unüberwindliche Freiheit des Gegenſatzes und wie er die Einheit ſich ſelbſt wieder unterordnet.

Nur durch ſeinen Willen exiſtirt der Ewige, nur durch freie Entſchließung macht er ſich zum Seyenden des Seyns. Aber dieß vorausgeſetzt, war er in Anſehung der Folge ſeiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm ſtand ſich nicht zu offenbaren. Der Entſchluß Sich zu offenbaren und ſich ſelbſt als das ewige Nein überwindlich zu ſetzen war nur ein und derſelbe Entſchluß. Darum iſt dieſer wie ein

Werk der höchſten Freiheit, ſo auch ein Werk der höchſten Liebe. Das in der Offenbarung Vorausgehende iſt keineswegs das an ſich Untergeordnete, wohl aber wird es als ſolches geſetzt; das ihm Folgende iſt nicht an ſich wirklicher, göttlicher, aber freiwillig als das Höhere gegen jenes erkannt. Die Priorität ſteht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität, Begriffe, welche zu verwechſeln nur der Blindheit im Urtheilen möglich iſt, die unſere Zeiten auszeichnet.

Hier ſchließen ſich auch die gewöhnlichen Begriffe wieder an. Entäußerung, Herablaſſung iſt nach allgemeiner Lehre die Schöpfung. Der Ewige macht nicht das an ſich Ueberwindliche oder Geringere von ſich ſelbſt, ſondern was er freiwillig als ſolches anſieht, anſehen will, das, worin er die allerſtärkſte und innerlichſte Kraft iſt, zum Anfang. Unüberwindlich, wenn ſie innerlich blieb, wird ſie überwindlich, indem er ſich in ihr zum Seyenden des Seyns macht.

Der verneinende, einſchließende Wille muß in der Offenbarung vorausgehen, damit Etwas ſey, das die Huld des göttlichen Weſens, die ſich ſonſt nicht zu offenbaren vermöchte, ſtütze und emportrage. Stärke muß ſeyn eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmuth, der Zorn zuerſt, dann die Liebe, in welcher ſelbſt erſt das Zornige eigentlich Gott wird.

Wie in dem nächtlichen Geſicht, da der Herr vor dem Propheten überging, erſt ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felſen zerbrach, nach dieſem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr ſelbſt aber in keinem von dem allem war, ſondern ein ſtillſanftes Sauſen folgte, darin Er war, ſo muß in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im ſanften Wehen der Liebe erſt er ſelbſt als Er Selbſt erſcheinen kann.

Alle Entwickelung ſetzt Einwickelung voraus; in der Anziehung iſt der Anfang und die contrahirende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zuſammenziehung an; denn warum ſchreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt ſeyn könnte, wenn es um das bloße Fortſchreiten zu thun wäre.

Dunkelheit und Verſchloſſenheit iſt das Eigenthümliche der Urzeit. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, deſto mächtigere Zuſammenziehung. So in den Gebirgen der Urwelt, ſo in den älteſten Bildungen auch des Menſchengeiſtes. Derſelbe Charakter von Verſchloſſenheit kommt uns in dem ſtummen Ernſt des Aegypters, in den Rieſendenkmälern Indiens, die für keine Zeit, für die Ewigkeit gebaut ſcheinen, ja ſelbſt noch in der ſtillen Größe der erhabenen Ruhe der älteſten helleniſchen Werke entgegen, die, obwohl gemildert, noch die Kraft jenes gediegenen Weltalters an ſich tragen.

Von jetzt an alſo betreten wir den Weg der Zeiten. Der Widerſpruch iſt entſchieden durch überſchwengliche That, ähnlich der, worin ſich der Menſch entſcheidet, das eine oder das andere ganz zu ſeyn. Von nun an iſt Gott nur Eines; nur Verneinung gegen das Seyn. Als dieſe verneinende Kraft iſt Gott ein das Seyn in ſich ziehendes Feuer, das alſo das Angezogene ganz mit ſich eins macht. Bis jetzt beſtand noch Zweiheit; es war Allheit und Einheit, aber beide ſind jetzt ſelbſt zu Einem Weſen verſchmolzen. Das An- oder Eingezogene iſt die ewige Natur, das All; das An- oder Einziehende iſt eins; das Ganze alſo, das wir zur Veranſchaulichung durch $\left(\frac{A^2}{A^2=(A=B)}\right)B$ bezeichnen können, iſt das Eins und All (ἓν καὶ πᾶν) in inniger Verbindung. Hiebei darf aber nicht überſehen werden, daß das Eins oder die in ſich ziehende Potenz gegen die Natur eine höchſt geiſtige Kraft, ja lauterer Geiſt iſt, obwohl nicht mit Freiheit und Beſonnenheit wirkender; denn die verneinende Kraft, welche Gott ſeiner Lauterkeit wegen gegen das Seyn iſt, iſt er, wie gezeigt, nicht nach ſeiner Freiheit, ſondern nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur. In jener urſprünglichen Ungeſchiedenheit, da ein und daſſelbe als ein und daſſelbe ewiges Ja und ewiges Nein war und über beiden beſonnener Geiſt, da war auch jene Strenge und Nothwendigkeit des göttlichen Weſens mit zur Beſonnenheit und zum Bewußtſeyn erhoben. Nun ſich Gott entſchieden bloßes Nein zu ſeyn, tritt er in ſeine blinde, finſtre Natur, die in ihm verborgen war und nur durch die Scheidung offenbar werden konnte. So iſt alſo jetzt das

Leben auf die Stufe blinder Nothwendigkeit zurückgetreten, das im vorhergehenden Moment zur Freiheit und Beſonnenheit erhoben war? Wie reimt ſich aber dieß Zurückſinken mit der behaupteten Unmöglichkeit jeder rückgängigen Bewegung? Wer ſich dieſe Frage wohl löst, wird noch manche andere, auch in der Geſchichte der Natur und der Menſchheit, wohl zu löſen verſtehen. Nothwendig iſt, ſo oft das Leben in eine neue Epoche tritt, daß es wieder einen Anfang mache, wo denn unvermeidlich iſt, daß dieſer Anfang oder dieſe erſte Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchſte der vorhergegangenen als ein Rückſchritt erſcheine: Potenz mit Potenz verglichen, ſteht die folgende tiefer als die vorhergehende, weil dieſe in ihrer Zeit nothwendig eine höhere Potenz als jene in der ihren; aber Zeit mit Zeit, Epoche mit Epoche verglichen, ſteht jene entſchieden höher. Solche ſcheinbare Rückgänge ſind alſo in der Geſchichte des Lebens nothwendig.

Es iſt in der gegenwärtigen Einheit etwas mit der Natur verbunden, das in dem Vorhergehenden nicht mit ihr verbunden war, nämlich das Weſen jenes allerlauterſten Geiſtes, obſchon dieſer nur als in ſich ziehende Sucht und Begierde, d. h. als Natur, (doch mehr als innere blinde Naturkraft) wirkt und ſo für ſich wieder den Anfang macht eines höheren Lebens.

Wenn wir uns nun unter Gott nur die allerhöchſte Freiheit und Beſonnenheit denken können, ſo iſt dieſer, obſchon lauterſte, doch nur als Natur wirkende Geiſt allerdings nicht Gott zu nennen. Wäre er (B) Gott, ſo würde die ganze Einheit ſich verhalten als der jetzt vollkommen verwirklichte Gott.

Wenn ſie denn nicht Gott iſt, was iſt ſie denn?

Wir haben gezeigt, wie die lautere Gottheit untheilbarer Weiſe ewiges Ja und ewiges Nein iſt und die freie Einheit beider, woraus von ſelbſt folgte, daß ſie ewiges Nein = B ſeyn kann, nur inwiefern ſie als ſolches zugleich Grund von Sich als ewigem Ja iſt. Daraus ergibt ſich dann nothwendig auch das Umgekehrte, daß ſie als B oder ewiges Nein nur inſofern Gottheit iſt, als ſie zugleich A, d. h. Sich ſelbſt als ewiges Ja ſetzt. Es iſt hier ganz daſſelbe Verhältniß, das

auch nach der chriſtlichen Lehre in Gott iſt; da die erſte Perſönlichkeit nur Gott iſt als Vater, oder inwiefern ſie Vater, d. h. inwiefern zugleich der Sohn iſt, und ſo hinwiederum die zweite Perſönlichkeit nur Gott, inwiefern ſie Sohn, d. h. inwiefern auch der Vater iſt.

Nun iſt aber jetzt, d. h. in dem eben feſtzuhaltenden Moment, die verneinende Kraft = B noch keineswegs das Setzende von A. Wir freilich, in Folge der früher gewonnenen Einſicht, wiſſen, daß Gott gegen das Seyn nur verneinende Kraft iſt, um Sich Selbſt, als ewiger Liebe, Grund zu machen. Aber dieſe verneinende Kraft kennt ſich ſelbſt, alſo auch ihr eigen Verhältniß nicht; nicht die Freiheit des Entſchluſſes, kraft welches ſie das allein Wirkende iſt. So mußte es ſeyn; dieß höhere Leben wieder in Bewußtloſigkeit ſeiner ſelbſt verſinken, damit ein wahrer Anfang ſey. Denn gleichwie es im Menſchen Geſetz iſt, daß jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende, nie aufhörende Ur-That, durch die er eigentlich Er Selbſt iſt, gegen das über ihr ſich erhebende Bewußtſeyn in unergründliche Tiefe hinabſinkt, damit ein nie aufzuhebender Anfang, eine durch nichts erreichbare Wurzel der Realität ſey: ſo tilgt auch jene Urthat des göttlichen Lebens in der Entſcheidung das Bewußtſeyn von ihr ſelbſt, das dem, welches in ihr zum Grund geſetzt worden, nur in der Folge wieder durch höhere Offenbarung eröffnet werden kann. Nur ſo iſt wahrer Anfang, Anfaug, der nicht aufhört Anfang zu ſeyn. Der Entſchluß, der in irgend einem Akt einen wahren Anfang machen ſoll, darf nicht vors Bewußtſeyn gebracht, zurückgerufen werden, welches mit Recht ſchon ſo viel bedeutet als zurückgenommen werden. Wer ſich vorbehält, einen Entſchluß immer wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang. Darum iſt Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit; Charakterloſigkeit ſchon an ſich Unſittlichkeit.

Auch hier gilt: der Anfang darf ſich ſelbſt nicht kennen; welches ſo viel heißt: er darf ſich ſelbſt nicht kennen als Anfang. Nichts iſt oder erkennt ſich gleich anfänglich bloß für Grund oder Anfang. Was Anfang iſt, muß ſich nicht als Anfang, ſondern als Weſen (um ſeiner ſelbſt willen Setzendes) anſehen, um wahrer Anfang zu ſeyn.

Alſo erkennt ſich auch jene Verneinungskraft, als die Gott jetzt allein wirkend iſt, nicht als Grund, als Setzendes des ewigen Ja. Nicht nur, daß ſie dieſes nicht ſetzt, ſie muß A (folglich auch die höhere Einheit, die Geiſt iſt) beſtimmt verneinen, ausſchließen und völlig verdrängen aus der Gegenwart. Es iſt in ihr jene nichts duldende Zornes-Kraft, die der eifernde jüdiſche Gott gegen andere Götter äußert. In dieſer Ausſchließung und Einſamkeit muß ſie auch bleiben, bis ihre Zeit erfüllt iſt, und mit voller Macht darauf halten, damit eben das Leben zur höchſten Herrlichkeit erhöht werde.

Sie verdrängt, ſagten wir, den Willen der Liebe und den des Geiſtes, doch nur aus der Gegenwart. Sie ſetzt dieſe als nicht ſeyend, darum eben keineswegs als nichtſeyend, ſondern als zukünftig und als ſolche allerdings auch als (nur im Verborgenen) ſeyend.

Dieſe Verneinungskraft iſt alſo nur der Möglichkeit, aber noch nicht der Wirklichkeit nach das Setzende des ewigen Ja, d. h. ſie iſt auch nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach Gott. Mithin iſt auch die ganze Einheit noch nicht der wirkliche oder verwirklichte Gott.

Was iſt ſie denn alſo? Antwort: Sie iſt der ewige Keim Gottes, der noch nicht ein wirklicher Gott, ſondern nur ein Gott den Kräften nach iſt; ſie iſt alſo der Stand der Möglichkeit (der Potentialität), in den ſich Gott ſelbſt freiwillig geſetzt hat, und der nothwendig vor dem wirklichen (in der Wirklichkeit geoffenbarten) Gott hergehen muß, wenn anders in dieſer Offenbarung oder Geburt Gottes in die Wirklichkeit ein Werden, eine Folge, eine Stufenmäßigkeit ſeyn ſoll.

Alſo, werden vielleicht einige ſagen, iſt ſo lange gar kein Gott. Mit nichten! Denn der Möglichkeit nach (offenbar zu werden) iſt ja ſchon der ganze Gott. Die jetzt wirkende verneinende Potenz iſt die Kraft (d. h. die Möglichkeit) die bejahende zu ſetzen; dieſe, ſo wie die höhere Einheit, iſt zwar nicht als ſeyend, aber als nicht ſeyend (als zukünftig) allerdings geſetzt. Nun wird niemand behaupten wollen, was als ein Mögliches oder nach der bloßen Möglichkeit iſt, ſey darum überall nicht; es iſt ja, nur eben im Stande der Möglichkeit. Auch hier muß der

früher dargeſtellte Unterſchied zwiſchen nicht-ſeyend-Seyn und zwiſchen Nichtſeyn nur im höheren Fall geltend gemacht werden. „Alſo iſt Gott nicht", kann zweierlei heißen. Gott iſt nicht exiſtirend; dieſes wird zugeſtanden und behauptet. Gott iſt überall nicht, oder er iſt ſchlechthin nichtexiſtirend; dieſes wird geleugnet; denn Gott iſt ja eben auch darin, daß er nicht ſeyend iſt, er iſt nur als nicht ſeyend, im Stand der Einwickelung (implicite, in statu involutionis), welchen, als Uebergang (Mittel) der eigentlichen Offenbarung, der Gottheit unwürdig wenigſtens die nicht anſehen dürften, welche nach den Worten der Schrift Gott die Macht zuſchreiben, auch noch im geordneten Lauf der Dinge ſich zurückzuziehen, ſein Angeſicht, d. h. ſein eigentliches Selbſt, zu verbergen, alſo wieder für eine Zeitlang in einen Zuſtand von Involution zurückzutreten, in gewiſſen Fällen als bloße Natur, nicht nach ſeinem innerſten Selbſt und Herzen zu wirken.

Zu wiederholen, daß hier überall nicht von dem weſentlichen Seyn Gottes (von ſeinem Seyn außer und über der Natur), ſondern nur von der Exiſtenz, d. h. nach unſerem Sprachgebrauch äußeren Offenbarung, der ja ſchon durch ihren Bezug zur ewigen Natur als ſeyend geſetzten Gottheit die Rede iſt, will uns, da es ja durch den Lauf der ganzen Geſchichte bis hieher ohnehin klar genug und auch ausdrücklich erklärt iſt, faſt unnöthig dünken.

Ueberhaupt kann in dieſer ganzen Sache nichts Schwieriges noch Verfängliches ſelbſt für den Aengſtlichſten liegen, der nur dieſe Begriffe und die jedesmal hinzugefügten Beſtimmungen in ihrer Schärfe faßt und ſich völlig verdeutlicht. Dazu gehört freilich reine Abſicht, ernſtliches Wollen und redliche Bemühung, die freilich in Zeiten ſchwer zu erwarten iſt, wo einerſeits die bequeme Lehre, daß man nichts wiſſen könne, die meiſten alles ſchärferen Denkens entwöhnt hat, andererſeits die nach Höherem ſtreben, in einer Sache, die zum Theil auf den leiſeſten und zarteſten Einſchränkungen beruht, mit dem bloßen Materiellen der überall her zuſammengerafften Ideen ſich begnügen zu können glauben, aber freilich darüber zum Theil in ſolche Ungeheuerlichkeiten gerathen ſind.

Je wichtiger indeß die ganze oben vorgetragene Anſicht iſt, deſto

mehr verſuchen wir, ſie auch noch von einer andern Seite ins Licht zu ſetzen.

Es kann nämlich die Frage entſtehen, was denn nun durch jene verneinende Kraft eigentlich verneint werde. Unſtreitig doch nur, was durch den vorhergehenden Moment geſetzt war, die Unabhängigkeit des Seyns, das Außereinander und die Abgezogenheit der Kräfte. Nun kann doch durch dieſes Verneinen jene freie Bewegung der Natur nicht rückgängig gemacht werden. Alſo wird durch die anziehende Kraft nur verneint, was in anderer Hinſicht ſchon geſetzt iſt. Es iſt auch hier Indifferenz, Ungeſchiedenheit, aber wirkende, nicht eine von aller Differenz freie, ſondern eine ſie verneinende. Aber verneint wird doch nur die Geſchiedenheit und gegenſeitige Freiheit, alſo werden die, deren Geſchiedenheit verneint iſt, als Ungeſchiedene bejaht, und jene Kraft, die das Neue aller Freiheit, iſt das Bejahende des Ganzen in der Nichtfreiheit; da ſie jedoch nur verneinen kann, was da iſt, ſo erkennt ſie durch die Verneinung die Geſchiedenheit an und bejaht ſie im Verneinen.

Hiedurch iſt zuvörderſt klar, wie die verneinende Kraft eben durch das Verneinen ſich des Seyns annehme, es eben im Verneinen ſetze als das ihre.

Wie nun durch das Verneinen der Geſchiedenheit doch aber dieſe auch wieder geſetzt iſt, ſo muß alles, was ohne die Verneinung wirklich oder ausgewickelter Weiſe (explicite) geſetzt ſeyn würde, durch die Verneinung doch ebenfalls nur eingewickelter Weiſe (implicite) geſetzt ſeyn.

Unſtreitig nun, wenn die Gottheit ſich des Seyns annähme und zugleich die Geſchiedenheit beſtände, wäre dieß die entwickeltſte, ausgeſprochenſte Exiſtenz. Denn alsdann gelangt ein Geiſt zur Fülle ſeiner Exiſtenz, wenn er eine lebendige Seele (A^s) zum unmittelbaren Subjekt hat, dieſe aber wieder in einem äußeren geiſtig-leiblichen Weſen ihr Gegenbild hat. Nun iſt dieß freie Verhältniß nicht bejaht, ſondern verneint, aber es iſt eben damit verneinter oder eingewickelter Weiſe geſetzt. Wir können daher ſagen, die oben bezeichnete Einheit ſey wenigſtens eingewickelter Weiſe das erſte wirkliche Daſeyn Gottes. Aber ſetzt nicht

jede Exiſtenz, eben weil ſie dieß iſt, Einſchließung voraus? Gibt es irgend ein Daſeyn, das nicht erſt in Einwickelung war, irgend ein freies Leben, das nicht aus einem verneinten Zuſtand erlöst worden? Hiernach dürfen wir denn wohl behaupten, daß jene ganze Einheit, wie nur ein neuer und zweiter Anfang, ſo nur eine neue und höhere Natur ſey, die jedoch von der erſten der Art noch ganz (toto genere) verſchieden iſt. Es iſt jetzt wirklich nur Ein Weſen, von dem die anziehende Potenz das Geiſtige, das An- oder Eingezogene beziehungsweiſe Leibliche iſt. Jene geiſtige Potenz durchdringt, einer wirkenden Sucht oder Begierde gleich, die ganze ewige Natur, und einmal auf dieſe Weiſe vernaturt, iſt ſie von ſich ſelbſt nicht mehr trennbar von ihr. Die Kräfte der ewigen Natur ſind ihre Kräfte, in denen ſie Sich als in ihren Werkzeugen empfindet. Das Ganze iſt ein wahrhaft Untrennliches (Individuum). Doch dürfen wir über dieſer Einheit den urſprünglichen Unterſchied nicht vergeſſen, da jene verneinende Potenz an ſich lauterer Geiſt iſt und zu der ewigen Natur ſich immer wie Seyendes zum Seyn verhält. Dieſer Geiſt wirkt zwar als Natur, weil bewußtlos, und kann darum auch nicht im eigentlichen Sinn intelligent heißen, obwohl darum keineswegs nicht intelligent, ſchlechthin verſtandlos. Es iſt ein ſubſtantieller, zu Subſtanz gewordener Geiſt, der nicht Verſtand hat, ſondern ſelber und weſentlich Verſtand iſt, nur kein bewußter, in ſich ſelbſt zurücktretender (reflektirter), ſondern ein blinder, bewußtloſer, nothwendiger, gleichſam inſtinktartiger Verſtand.

Eine ſolche Kraft alſo und von ſolcher Unabhängigkeit und Allmacht zieht der verneinende Wille das bisher ſtumme Weſen in allen ſeinen Principien und Kräften zuſammen. Hiedurch wird er aber unmittelbar aus der leidenden Einheit in die wirkende erhoben, und zuerſt ſind alle Kräfte des Seyns nicht nur in eins gebracht, ſondern auch in einem und demſelben Weſen gleichwirkend. Denn unter eine und dieſelbe Potenz geſetzt, werden die Principien nothwendig unter ſich gleichnamig (äquipotent); jene Unterordnung des einen unter das andere iſt aufgehoben; jedes fällt dem eignen Leben anheim, und an die Stelle der bisherigen freiwilligen Zuneigung tritt eine bindende zwingende Einheit.

Nun waren ſie nur in jener Unterordnung des einen unter das andere ſich gegenſeitig annehmlich, da eins dem andern gleichſam Arznei wurde; ſo war auch jedes Princip in ſich ſelbſt nur durch jene Gliederung beruhigt, da eine Kraft ſich zu der andern als Grund oder nicht Seyendes verhielt. Da nun ſowohl die Principien, als jede Kraft zur gleichen Wirkſamkeit mit der andern erhoben wird, ſo entſteht zwiſchen allen nothwendig eine gegenſeitige Unleidlichkeit und der Widerwille, daß ſie kaum zuſammengebracht wieder auseinander wollen.

Wie wir ſahen, daß im Menſchen, je nachdem ſich eine Stimmung ſeiner bemächtigt, alles die Farbe derſelben annimmt, auch die Süßigkeit in Bitterkeit, Sanftmuth in Grimm, Liebe in Haß verkehrt wird, weil auch in der Süßigkeit eine Wurzel der Bitterkeit, in der Liebe eine Wurzel des Haſſes liegt, die nur verborgen aber zu ihrem Halt nothwendig iſt: ſo wird hier, indem die Strenge die herrſchende Potenz iſt, auch in dem mild ausfließenden Princip (A^2) die verneinende Kraft herausgekehrt und in dem urſprünglich ſich verſchließenden ($A = B$) aus ihrer Tiefe und Verborgenheit erhoben, daß alſo in beiden ſich nur feindliche Kräfte begegnen; die Einheit aber, da ſie den Gegenſatz nicht mehr außer ſich hat, ſondern mit ihm in eins gebracht iſt, und nicht mehr als die freie ſtille Einheit aufgehen kann, fühlt ſich gleichſam ſterben.

Hier iſt der erſte Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens iſt, ja ſeyn muß und ſofort ausbricht, wenn ſie nicht immer beſänftigt wird, da die Liebe ſelbſt gezwungen iſt Haß zu ſeyn, und der ſtille ſanfte Geiſt nicht wirken kann, ſondern von der Feindſeligkeit unterdrückt iſt, in welche durch die Nothwendigkeit des Lebens alle Kräfte verſetzt ſind. Von hier kommt der tiefe, in allem Leben liegende Unmuth, ohne den keine Wirklichkeit iſt; dieſes Gift des Lebens, das überwunden ſeyn will, und ohne das es einſchlummern würde.

Denn ſo wie die jetzt zum thätlichen Seyn zuſammengezogenen Kräfte den Schmack ihrer Bitterkeit empfunden, verlangen ſie wieder im Ganzen wie in den einzelnen Principien auszugehen von der ſtrengen Einheit und für ſich jede in ihrer eignen Natur zu ſeyn. Dieß iſt das

Verhängniß alles Lebens, daß es erſt nach der Einſchränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um ſich ſelbſt fühlbar zu werden; hernach, wenn es in der Enge iſt und ſie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das ſtille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es ſein ſich ſelbſt zugezogenes Leben wieder aufgeben müßte, und ſobald es zurück wäre, ſich aus dem Zuſtand wieder heraus ſehnte und durch dieß Sehnen ſich aufs neue ein Seyendes anzöge.

Alſo wirkt das Zuſammennehmen durch jenen in ſich ziehenden Geiſt unmittelbar, im Ganzen und im Einzelnen, das Auseinanderwollen der Kräfte, und zwar treten ſie um ſo mehr auseinander, je wirkender jede geworden, d. h. je mehr in die Enge gebracht. Die Zuſammenziehung ruft alſo ihr gerades Gegentheil hervor, und bewirkt nichts anderes als die unaufhörliche Spannung, den Orgasmus aller Kräfte. Aber kaum nähern ſie ſich wieder dem keimlichen Zuſtand und fühlen das gemeinſchaftliche Leben ſterben, erwacht aufs neue die Sehnſucht, und können ſie das Verlangen nach Wirklichkeit doch nicht laſſen und fallen wieder der zuſammenziehenden Potenz anheim.

Alſo iſt hier kein beſtehendes Leben, vielmehr ein ſteter Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung, und iſt die oben bezeichnete Einheit (das Ganze dieſes Moments) nichts als der erſte klopfende Punkt, gleichſam das ſchlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Syſtole und Diaſtole Ruhe ſucht und nicht findet. Es iſt aufs neu' eine unwillkürliche Bewegung, die immer von ſelbſt ſich wieder macht und von ſich ſelbſt nicht aufhören kann, denn durch jede Zuſammenziehung werden die Kräfte wieder wirkend, und der zuſammenziehende Wille gibt ihrer Ausbreitungsluſt nach; kaum aber fühlt er die Scheidung und die anfangende Wirkungsloſigkeit, ſo erſchrickt er und fürchtet daß die Exiſtenz verloren gehe und zieht alſo aufs neue zuſammen.

Zum zweitenmal alſo iſt das Leben in den Moment der unwillkürlichen Bewegung geſetzt, durch einen ganz anderen und höheren als jener erſte.

Hiemit begreifen wir, daß das Seyende mit ſeinem Seyn in dieſem

Moment zuſammen das widerſpruchvollſte Weſen iſt. Wir begreifen, daß die erſte Exiſtenz der Widerſpruch ſelber iſt, und umgekehrt nur in Widerſpruch die erſte Wirklichkeit beſtehen kann, von dem einige ſagen, daß er nun und nimmer wirklich ſeyn könne. Alles Leben muß durchs Feuer des Widerſpruchs gehen; Widerſpruch iſt des Lebens Triebwerk und Innerſtes. Davon kommt's, daß, wie ein altes Buch ſagt, alles Thun unter der Sonne ſo voll Mühe iſt und alles ſich in Arbeit verzehrt und doch nicht müde wird, und alle Kräfte unaufhörlich gegeneinander ringen. Wäre nur Einheit und alles im Frieden, dann fürwahr würde ſich nichts rühren wollen, und alles in Verdroſſenheit verſinken, da es jetzt eifrig hervor ſtrebt, um aus der Unruhe in die Ruhe zu gelangen.

Der Widerſpruch, den wir hier begriffen, iſt der Quellbronn des ewigen Lebens; die Conſtruktion dieſes Widerſpruchs die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft. Daher der Vorwurf, er fange die Wiſſenſchaft mit einem Widerſpruch an, dem Philoſophen gerade ſo viel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werks, die Erinnerung bedeuten möchte, nach ſolchem Anfang könne es nur auf ein ſchreckliches Ende, auf grauſame Thaten und blutige Ereigniſſe hinauslaufen, da es eben ſeine Meinung iſt, daß es darauf hinausgehe.

Auch wir alſo ſcheuen den Widerſpruch nicht, und ſuchen vielmehr, ſoweit wir deſſen vermögend ſind, ihn auch im einzelnen recht zu begreifen.

Durch die anziehende Potenz wird auch das Ganze oder Syſtem von Kräften, welches die anfängliche Natur (A = B) ausmacht, ein Zuſammengenommenes, das aber als ſolches nicht beſchrieben werden kann, weil es im Zuſammennehmen zum Widerſpruch in ſich ſelbſt wird, alſo keinen Augenblick in Ruhe beſteht. Denn durch die begeiſtende Potenz werden auch die beiden entgegengeſetzten Kräfte in ihr zur Gleichnamigkeit gebracht. Die ruhender Grund ſeyn ſollte, aus dem das Weſen (A) aufginge, wird eine aus ihrer Tiefe erhobene, das nicht Seyende (B) zum Seyenden geſteigert. Kaum alſo, daß das Zuſammengenommene die Gleichnamigkeit und den Widerſtreit der Kräfte

empfunden, will es auseinander, da ſie in dieſem Verhältniß ſich gegenſeitig unleidlich ſind. Aber weil es von der Stärke der anziehenden Potenz zuſammengehalten wird, und dieſe immerfort die verneinende Kraft aus der Tiefe erhebt, indeß das bejahende Weſen (A) ſie ſich unterzuordnen, in die Potentialität zurückzuſetzen ſucht, ſo bleibt es bei dem bloßen Beſtreben (nisus) des Auseinanderwollens, wodurch denn eine rotatoriſche Bewegung entſtehen muß. Aber die anziehende Kraft hört nicht auf zu wirken; ſo geſchieht es endlich, wenn die Kräfte mehr und mehr vergeiſtet worden, im höchſten Grade des Widerwillens, da ſie nicht ſchlechthin auseinander und doch auch nicht bleiben können, daß etwas Mittleres ſich ereignet und die Materie wie in ſich ſelbſt zerreißende Wuth geſetzt in einzelne ſelbſtändige Mittelpunkte zerſpringt, die, weil auch ſie noch gehalten und von widerwärtigen Kräften getrieben ſind, ſich ebenfalls um ihre eigne Axe bewegen [1].

Es iſt vergebliches Bemühen, aus friedlicher Einsbildung verſchiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles, was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angſt die Grundempfindung jedes lebenden Geſchöpfs, ſo iſt alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, daß die Natur ſo vielerlei wunderliche Produkte in dieſer ſchrecklichen äußern Verwirrung und chaotiſchen innern Miſchung, da nicht leicht eines für ſich, ſondern durchdrungen und durchwachſen von andern angetroffen wird, in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigſten Widerwillen der Kräfte habe erſchaffen können? Sind nicht die meiſten Produkte der unorganiſchen Natur offenbar Kinder der Angſt, des Schreckens, ja der Verzweiflung [2]? Und ſo ſehen wir auch in dem einzigen Falle, der uns gewiſſermaßen verſtattet iſt, Zeugen einer urſprünglichen Erſchaffung zu ſeyn, daß die erſte Grundlage des künftigen Menſchen nur in tödtlichem Streit, ſchrecklichem Unmuth und oft bis zur Verzweiflung gehender

[1] Das Ganze, B, weil eins mit dem Seyn, zerreißt ſich ſelber, wie man im Unmuth ſagt: ich möchte mich ſelbſt zerreißen. (Randbemerkung.)

[2] Vgl. hier Philoſophie der Mythologie, 2te Abth., Bd. II, S. 582. D. H.

Angſt ausgebildet wird. Wenn nun dieſes im Einzelnen und Kleinen geſchieht, ſollte es im Großen, bei Hervorbringung der erſten Theile des Weltſyſtems, anders ſeyn?

Es iſt auffallend, daß in der ganzen Natur jedes eigne, beſondere Leben von der Umdrehung um die eigne Axe anfängt, alſo offenbar von einem Zuſtand inneren Widerwillens. Im Größten wie im Kleinſten, im Rad der Planeten wie in den zum Theil rotatoriſchen Bewegungen jener nur dem bewaffneten Aug' erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos des Thierreichs nennt, zeigt ſich Umtrieb als die erſte Form des eignen geſonderten Lebens, gleich als müßte alles, was ſich in ſich und alſo vom Ganzen abſchließt, unmittelbar dadurch innerem Widerſtreit anheimfallen. Wenigſtens würde aus dieſer Bemerkung ſchon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den älteſten, bei der erſten Erſchaffung ſelbſt thätig geweſenen Potenzen gehören, nicht aber, wie jetzt die herrſchende Meinung iſt, erſt zu dem Gewordenen äußerlich, zufällig hinzugekommene Kräfte ſind.

Inwiefern nun die Exiſtenz ſolcher einzelnen rotatoriſchen Ganzen lediglich auf der Erhebung und Begeiſtung der verneinenden Kraft beruht, inſofern ſind jene als Werke einer wahrhaft emporhebenden, ſchöpfenden, aus dem Nichtſeyenden ins Seyende verſetzenden Kraft, alſo als die erſten Geſchöpfe anzuſehen.

Könnte jene Begeiſtung der verneinenden Kraft in ihnen nachlaſſen, ſo ſänken ſie unmittelbar zurück ins allgemeine Seyn. Jene Begeiſtung iſt alſo für ſie eine Erhebung zur Selbſtheit, jene begeiſtete Kraft von nun an die Wurzel ihrer Eigenheit, indem ſie daran ihren eignen, von dem allgemeinen der Natur unabhängigen Grund (ihr eignes B oder ſelbſtiſches Princip) haben.

Aber auch jetzt, bis zur Selbſtheit (zum in-ſich-Seyn) geſteigert, ſind ſie von der anziehenden Kraft noch gehalten. Aber, eben weil jetzt ſelbſtiſch und ſolche, die ihren eignen Punkt des Beruhens (Schwerpunkt) in ſich haben, ſtreben ſie vermöge eben dieſer Selbſtheit dem Druck der anziehenden Kraft auszuweichen, und indem ſie ſich nach allen Seiten vom Mittelpunkt derſelben entfernen, ihr ſelbſt zu entwerden.

Hier entſteht alſo erſt der höchſte Turgor des Ganzen, da jedes Einzelne ſich dem allgemeinen Centrum zu entziehen und excentriſch ſeinen eignen Schwer- oder Ruhepunkt ſucht.

Bei jener erſten Scheidung der Urkräfte, da ſie gegen das Höhere zum Seyn erſanken, wurde zuerſt bemerkt, wie alles mehr und mehr aus dem Unfigürlichen ins Figürliche trete. Dort zuerſt war ein Oben und Unten; doch gab jene Auseinanderſetzung der Kräfte bloß ein geiſtiges Außereinander (Expansum), aber ein kraftloſes, das eigentlich die bloße Abweſenheit einer zuſammennehmenden, wirklichen (reellen), Bezug gebenden Kraft ausdrückte. Raum entſteht erſt, wenn jene einſchränkende, Ort oder Stelle, die eigentlich jeder Potenz ſchon durch ihre Natur, aber bloß möglicher Weiſe zuſtehen, wirklich machende Kraft hinzukommt. Ausdehnung (Extensio) ſetzt die den Raum ſetzende Kraft ſchon voraus, und erklärt ſich am beſten durch jene Erſcheinung, die wir an Gliedern organiſcher Weſen Turgeſcenz nennen.

Nach der jetzt herrſchenden Vorſtellung iſt der Raum eine gleichgültig nach allen Seiten ins Unbeſtimmte ausgegoſſene Leere, in welche die einzelnen Dinge nur hineingeſtellt werden. Aber das wahre Weſen des Raums, oder beſtimmter ausgedrückt die den Raum eigentlich ſetzende Kraft, iſt jene allgemeine, das Ganze contrahirende Urkraft. Wäre dieſe nicht, oder könnte ſie aufhören, ſo wäre weder Ort noch Raum. Darum kann auch der Raum nicht gleichgültig, ſondern nur im Ganzen und Einzelnen organiſch ſeyn. Wer dieſe Indifferenz des Raums nach innen behaupten könnte, daß ein Punkt wäre wie der andere, und weder ein wahres Oben und Unten, noch ein Rechts und Links, oder Hinten und Vorn, der müßte das Wunder jener ordnenden und ſtellenden Kraft im Organiſchen, da die Lage jedes weſentlichen Theils eine nothwendige iſt, jeder in dieſem Ganzen nur an dieſem Ort ſeyn kann, ſo wenig betrachtet haben, als wie z. B. in der Stufenfolge organiſcher Weſen jeder Theil mit der Bedeutung und Würde, die er im höheren Geſchöpf gewinnt oder verliert, auch ſeine Stelle ändert. Sollte eine ſolche Kraft nur im einzelnen organiſchen Leib, im großen Ganzen aber nicht wohnen? Unmöglich! Der Raum iſt nicht gleichgültig, es gibt ein wahres Oben und Unten, einen Himmel,

der wahrhaft über der Erde, eine Geiſterwelt, die im eigentlichen Verſtand über der Natur iſt, Vorſtellungen, die uns dieß Weltganze wieder gleichwie unſern Vätern werther machen, als eine gleichgültige Ausbreitung ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit, ohne wahren Schluß und bedeutendes Ende. Denn überall iſt Unbeſchloſſenheit auch Unvollkommenheit; Beſchloſſenheit die eigentliche Vollkommenheit jedes Werks. Nicht, wie man denken könnte, durch die Lehre des lautern Copernicus, nur durch das geiſtloſe Gravitations-Syſtem der ſpäteren Zeiten gingen jene Vorſtellungen verloren.

Jene das Ganze zuſammennehmende göttliche Kraft ſchließt nicht bloß die Natur ein, auch die Geiſterwelt und die über beiden wohnende Seele. Alſo erhalten auch dieſe durch die Zuſammenfaſſung räumlichen Bezug, der alte Glaube von einem Ort, einer Wohnſtätte der Geiſter erhält auch wieder Bedeutung und Wahrheit.

Das iſt die Endabſicht, daß alles ſo viel möglich figürlich und in ſichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit iſt, wie die Alten ſich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (finis viarum Dei), der ſelbſt auch räumlich oder an einem Ort wie zeitlich ſich offenbaren will.

Die Beſchloſſenheit, Endlichkeit nach außen [1] nicht nur der ſichtbaren Natur, ſondern des Weltalls, folgt ſchon allein daraus, daß es eine es von außen nach innen zuſammenziehende Kraft iſt, durch die es erſt räumlich geworden. Dieſe alſo, da ſie das Ganze um- und einſchließt, iſt auch die eigentlich Ziel und Grenzen ſetzende, wie es in der ſchon angeführten Stelle [2] ausgedrückt wird: „Da er die Tiefen mit ſeinem Zirkel umſchrieb“, und auch der Ausdruck: Himmel und Erde ſey'n die Ausbreitung der göttlichen Stärke, doch wohl nicht bloß auf die in der Natur liegende anziehende Kraft, ſondern auf die das Ganze zuſammennehmende Verneinungskraft geht. Aber nur Sich Selbſt kann der Ewige endlich ſeyn, nur Er Selbſt kann das eigne Seyn

[1] Darum aber nicht im Raum endlich. Denn der Raum iſt eben die von innen heraus geſchehene Erweiterung der einſchließenden Kraft. (Am Rand beigeſchrieben).

[2] Sprüche, Kap. 8, V. 27.

faſſen und umſchreiben; alſo ſchließt die Endlichkeit der Welt nach außen eine vollendete Unendlichkeit nach innen in ſich.

Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall iſt nichts anderes als das ſchwellende Herz der Gottheit, das durch unſichtbare Kräfte gehalten in beſtändigem Pulsſchlag oder Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung fortdauert.

Durch die Erhebung des nicht Seyenden ſind zuerſt einzelne Dinge erſchaffen, die vermöge der in ihnen erregten Selbſtheit nun nothwendig der anziehenden Kraft, dem allgemeinen Mittelpunkt entſtreben. Daher alſo der Turgor, das excentriſche Ausweichen nach allen Seiten, das um ſo gewaltſamer iſt, je mehr in ihnen das Princip der Selbſtheit entzündet worden. Aber in dem Verhältniß, als ſie der anziehenden Kraft entwerden, fühlen ſie auch das in ihnen erweckte Princip der Selbſtheit und ihr eignes Leben, das nur auf beſtändiger Solicitation (Hervorrufung) eben deſſelben beruhte, vergehen. Alſo fallen ſie wieder der verneinenden Kraft anheim, gerathen aufs neue in die Schärfe der anziehenden Potenz, werden aber durch jede Anziehung auch zu immer höherer Selbſtheit entflammt. Denn jene dunkle Kraft in ihnen ſelbſt kann, eben weil Kraft (Intensum), zu immer höheren Graden der Spannung gebracht werden.

So muß dieſer Proceß fortſchreiten bis zu dem Punkt, da die Kräfte des Seyns anfangen dem Seyenden das Gleichgewicht zu halten. Durch fortwährende Steigerung muß endlich Aequipollenz des Angezogenen mit dem Anziehenden hervorgebracht werden. Dieß iſt das Ziel und Ende des Proceſſes. Gott ſelbſt muß die ganze Tiefe und die ſchrecklichen Kräfte des eignen Seyns empfinden. Es iſt ſelbſt dialektiſch einleuchtend, daß demjenigen, worin die lautere Gottheit ſelber nur als Natur wirkt, die ewige Natur gleichwichtig ſey. Hier iſt alſo der Moment, wo, nach Platon, Gott im Kampf mit einer wilden unbotmäßigen Materie oder Natur gedacht werden kann. Aber der Gott, von dem dieß geſagt werden kann, iſt nur der mögliche Gott, oder Gott, ſofern er bloß Natur, alſo nicht wirklich Gott iſt.

Das Ziel des Proceſſes von dieſer Seite iſt alſo nur eine abwech-

ſelnde Bewegung (motus alternus), ewiges Ein- und Wiederausathmen. Syſtole und Diaſtole, die, wie der erſte Moment alles natürlichen Lebens, ſo auch der Anfang des geiſtigen Lebens ſeyn muß. Denn wenn in dem gegenwärtigen Moment das an ſich Natürliche zuerſt natürlich geworden, ſo iſt auch umgekehrt eben dieſer Moment für die ewige Natur die erſte Staffel eines geiſtigen Lebens, zu dem ſie erhoben werden ſoll. Hier alſo liegt gleichſam noch bloß und offen das Herz der Natur, wie im thieriſchen Leben das Herz (das in ſeiner höchſten Ausbildung nur jenes Quadrat = ◇ zur Grundform hat, das auch die Urgeſtalt jedes Weltkörpers ausdrückt) erſt äußerlich ſichtbar da liegt, bis es ſchon in den nächſten Bildungsſtufen überkleidet, mehr und mehr nach innen zurückgebracht wird; wie es in der ganzen Thier-Reihe von der rechten Seite mehr und mehr gegen die Mitte verrückt, zuletzt ganz auf die linke Seite gebracht, d. h. als Vergangenheit geſetzt wird. Noch bewahrt jene uralte Bewegung im thieriſchen Leben das Blut, dieſe wilde, unbändige auch in Kugeln zerriſſene Materie (mehreren Naturforſchern ſchon däuchte wahrſcheinlich, daß jede im Fortſchreiten ſich zugleich um ihre Axe bewege), mit welcher Geiſt und beſſerer Wille nur zu oft im Kampfe liegen. Nichts ſcheint die nach Ruhe ſich ſehnende Natur eifriger zu ſuchen als aus jener nothwendigen, abwechſelnden Bewegung zu entkommen, die aus einer gegenſeitigen Unleidlichkeit miteinander verbundener Principia entſteht, ein Zweck, den ſie erſt durch das unausſprechlich hohe Wunder der Articulation erreicht, durch die Auseinanderhaltung der widerwärtigen Kräfte im Syſtem der ausſtreckenden und beugenden Muskeln, die zwar immer noch Eine Seite der rotatoriſchen Bewegung bewahren, aber, dem Willen folgſame Wünſchelruthen, nur entweder nach innen oder nach außen ſchlagen.

In dieſem ſteten Wechſel von Ausgehen und Zurückgehen, Ausbreitung und Anziehung wird die Materie mehr und mehr zum äußern Typus des inwohnenden Geiſtes zubereitet, der, da er die gänzliche Einheit (die Negation aller Vielheit) nicht hervorbringen kann, die Einheit in dieſer Vielheit zu behaupten, alſo ein Syſtem hervorzu-

bringen, architektoniſch zu wirken verſucht. Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geiſtigen Potenz bei ſeiner erſten Entſtehung; aber ebenſo unverkennbar iſt der Antheil, der Miteinfluß eines vernunftloſen (irrationalen) Princips, das nur beſchränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organiſchen Geſetze des Weltbaus ſchwerlich nach ſo einfachen Verhältniſſen, als bisher verſucht worden, ergründlich ſind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen, ſondern nur an der Wirklichkeit ſelbſt entwickelt werden können.

Aber eine bleibende Geſtaltung iſt in dem gegenwärtigen Moment überhaupt nicht möglich. Denn eben in dem Verhältniß, als das Ganze bis zur höchſten Entfaltung gebracht wird, nimmt der Orgasmus der Kräfte in allen Gliedern zu, daß endlich jene anziehende Potenz ſelbſt für ihr Daſeyn zittert und das Chaos, das ſchon im Einzelnen vorhanden iſt, im Ganzen fürchtet.

Denn mit Erhebung des zur Ruhe und Potentialität beſtimmten Princips der Selbſtheit werden auch mehr und mehr die leidſamen Eigenſchaften der Materie aufgehoben, welche, wie gezeigt, eben auf der Dämpfung und Niederhaltung jener Kraft beruhten, die bethätigt (aktivirt) oder vergeiſtet ein verzehrendes Feuer iſt. Wie ein organiſches Glied, wenn das, was in ihm nur ruhendes Feuer ſeyn ſollte, ſich in Wirkung erhebt, augenblicklich entzündet wird; wie wir noch aus jeder heftig zuſammengedrückten Materie Feuer hervorbrechen ſehen; wie unſtreitig ſelbſt das elektriſche Feuer im Blitz nur ein durch heftigen Druck entbundenes iſt; wie compreſſible Materien (Luftarten), die zuſammen Flamme zu erzeugen fähig ſind, durch bloßen Druck ſich entzünden; wie jeder, auch der leiſeſte Druck das elektriſche Feuer hervorruft, und kaum zu zweifeln iſt, daß durch verhältnißmäßige Zuſammendrückung alle Materie in Feuer aufzugehen fähig wäre: ſo muß in jenem Ur-Zuſtand mit zunehmendem Orgasmus die Materie mehr und mehr in den Zuſtand einer feurigen Auflöſung verſetzt werden.

Von jeher glaubten alle Naturforſcher ihren Erklärungen der allmählichen Ausbildung der Erde, ja der ganzen ſichtbaren Natur einen Zuſtand von Auflöſung vorausſetzen zu müſſen. Aber in unſerer Zeit,

da alle Gleichniſſe und Bilder von der Chemie hergenommen wurden, begnügte man ſich mit einer flüſſigen Auflöſung, der der Metalle in Säuren ähnlich. Als wäre überhaupt das Flüſſige ein Letztes, bei dem man ſtehen bleiben könnte, ein unbedingter nicht weiter zu erklärender Zuſtand. Wir aber glauben auch noch auf anderem Weg den Beweis führen zu können, daß der älteſte Zuſtand aller Materie und aller Weltkörper insbeſondere der einer elektriſchen Auflöſung iſt. Denn in der Elektricität erſcheint wirklich jenes doppelte Feuer, das eigentlich das Innere aller Materie iſt, das ausſtrahlende (+ E) und das verneinende, in ſich ziehende, das jenem zum Grund dient (— E). Denn ſo irrig als es war, den Grund dieſer Elektricität in einem bloßen Mangel zu ſuchen, ebenſo irrig iſt es, nach der jetzigen dualiſtiſch genannten Anſicht zwei gleich poſitive, nur ſich entgegengeſetzte Elektricitäten anzunehmen. Die eine davon iſt wirklich verneinender, in ſich ziehender Natur, darum aber freilich ebenſo wenig gar nichts (bloße Privation), als die attrahirende Grundkraft in der Natur bloßer Mangel iſt. Die ſchon erwähnten, aber von dem großen Haufen der Naturforſcher viel zu wenig beachteten Ueberleitungsverſuche mit der elektriſchen Säule geben den entſchiedenſten Beweis, daß die Materie einer elektriſchen Vergeiſtung und Auflöſung fähig iſt, in der ſie nicht bloß für die natürlichen chemiſchen Verwandtſchaften unempfänglich iſt, ſondern auch alle andern körperlichen Eigenſchaften ablegt.

In dieſem Zuſtand feuriger elektriſcher Auflöſung ſehen wir noch jetzt jene räthſelhaften Glieder ihres planetariſchen Ganzen, die Kometen, werdende, wie ich mich früher ausdrückte, aber wie ich jetzt ſagen möchte, noch unverſöhnte Weltkörper, gleichſam lebendige Zeugen jener Urzeit, da nichts verhindert, daß die frühere Zeit in einzelnen Erſcheinungen ſich noch durch die ſpätere fortziehe, oder umgekehrt die ſpätere früher in einigen Theilen des Weltganzen als in andern eingetreten iſt. Zu allen Zeiten hat ſie das menſchliche Gefühl nur mit Schauer betrachtet, gleichſam als Vorboten einer Wiederkehr der vergangenen Zeit, allgemeiner Zerrüttung, Wiederauflöſung der Dinge ins Chaos. Offenbar iſt in ihnen der beſondere Schwerpunkt (das eigne Leben) dem

allgemeinen nicht verſöhnt; dieß beweiſen die von denen der beruhigten Planeten abweichenden Richtungen und Stellungen ihrer Bahnen, die, wenn auch ihre Bewegung auf keinen Fall, wie Kepler vermuthete, in gerader Linie vor- und zurückgehen, doch ſo wenig gekrümmt, in ſolchem Grade excentriſch ſind, daß ihre Bewegung in denſelben für bloße Syſtole und Diaſtole gelten kann. Aber eben dieſe zeigen in ihrer Annäherung zu und Wieder-Entfernung von der Sonne ſolche Veränderungen und Abwechſelungen, die ſich ſchlechterdings nur durch abwechſelnde Ausbreitungen und Zuſammenziehungen erklären laſſen. An allen bedeutenden Kometen iſt bis jetzt wahrgenommen worden, wie bei der Annäherung zur Sonne, alſo in der höchſten Brunſt aller Kräfte, auf der jener zugewandten Seite die Umriſſe des Kerns mehr und mehr verſchwinden, der Kern endlich ſich ganz auflöst, in gleichem Verhältniß, was man ſeinen Dunſtkreis nennt, aufſchwillt und der Schweif ſich verlängert. An dem merkwürdigen Haarſtern des 1769ten Jahrs war nach der Rückkehr von der Sonne (im November jenes Jahrs) der Dunſtkreis durchſichtiger, der Kern deutlicher zu ſehen, übrigens aber das Anſehn des Ganzen ſo verändert, daß einer der Beobachter[1] auf ihn jene Verſe des Virgil von Hektor anwendet:

— — — quantum mutatus ab illo!
Squalentem barbam et concretos sanguine crines,
Vulneraque illa gerens, quae circum plurima — solem
Accepit —

(Aen. II, 274 sq.)

Dieſes Zuſammengehen und Erſchlaffen bei der Wiederkehr von der Sonne kann nur Wirkung der ſchon wieder anfangenden Diaſtole und Annäherung zum Zuſtande der Materialität ſeyn. Seit dieß zuerſt niedergeſchrieben worden (im Jahr 1811), ſind die genaueren Beobachtungen über den damals eben am Himmel befindlichen Kometen bekannt geworden, der durch vieles, wie durch den doppelten Schweif, durch die größere Helle der nördlichen (begeiſteteren) Seite, aber

[1] Lambert's Beiträge, Theil III, S. 234. 207.

beſonders durch die ungeheure Schnelligkeit ſeiner Veränderungen merkwürdig war, die beinahe zu dem Schluß nöthigen, daß er auch in der Annäherung zur Sonne ſich in einem Wechſel von Ausbreitung und Zuſammenziehung befand. In der kurzen Zeit von einer Sekunde konnte ſich das Licht im Sehfeld des Kometenſuchers um $2^1/_2$ Grade ausdehnen, welches nach der wahren Ausdehnung faſt eine Million geographiſcher Meilen betragen mußte; eine Erſcheinung, durch welche der treffliche Beobachter (Schröter) ſelbſt auf eine ungeheure, der elektriſchen oder galvaniſchen ähnliche Urkraft zu ſchließen ſich gedrungen fühlt.

Wir haben durch die bisherige Darſtellung erreicht, was bei dem Beſtreben, die Zeiten, nach und in welchen alles allmählich geworden, genau zu beſtimmen, immer unſer Hauptabſehen ſeyn muß; wir erkennen, daß dieſe erſte Zeit in Anſehung der Natur eigentlich die Zeit der Schöpfung der Geſtirne als ſolcher war. Wer aber, der je dieß unfaßliche Ganze mit richtigen Sinnen angeſehen, hat nicht immer gefühlt, daß die großen und ſchrecklichen Kräfte, durch die es zuerſt geworden, und die es noch jetzt im Daſeyn erhalten, weit über alle Kräfte der ſpäteren Zeit hinausgehen? Eine viel mildere Kraft, der Wille einer ſanfteren Zeit iſt es, welche Pflanzen, welche Thiere erzeugt hat. Dieſe mögen Werke der Natur heißen, inwiefern unter dieſer jene im All ſelbſt wohnende künſtleriſche Weisheit verſtanden wird. Aber die Geſtirne übertreffen weit alle Kräfte der bildenden Natur. Sie ſind Werke Gottes, für ſich genommen (ohne die folgende Zeit) Werke des Zorns, der väterlichen, der allerälteſten Kraft.

Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde; in dieſen einfachen Worten drückt ſich das älteſte Buch der Welt über dieſe Zeit aus, die es dadurch beſtimmt von der folgenden abſchließt und unterſcheidet. So oft auch mißdeutet, ja abſichtlich verkannt, ſind ſie dem Verſtehenden unſchätzbar. „Im Anfang" kann in jenen Worten nicht wohl etwas anderes bedeuten als in der erſten, in der allerälteſten Zeit. Daß dieſe von den folgenden ſcharf unterſchieden werden ſoll, zeigen ſchon die nächſten Worte: Und die Erde war — doch wohl nicht vor der Schöpfung, alſo genau genommen, ſie ward im Schöpfen oder

nach der Schöpfung — wüſte und leer. Deutlich iſt, daß die Erzählung dieß Wüſte und Leere der Erde als etwas bezeichnen will, das zwiſchen jener im Anfang geſchehenen Schöpfung und der nachfolgenden in der Mitte gelegen.

Wie dadurch ſcheidet er dieſe Zeit von der folgenden auch durch das Wort ab. Warum, wenn die in dieſen Worten mehr angedeutete als beſchriebene Schöpfung mit der folgenden einerlei iſt, warum ſteht hier: Elohim (das Seyende, das Elohim oder All der Kräfte war) ſchuf (bara); warum nicht gleich hier, wie im Folgenden immer: Im Anfang ſprach Elohim: es werden Himmel und Erde. Oder warum nicht: Er machte, wie (V. 16.) von den zwei großen Lichtern, Sonne und Mond, die er ja nicht mehr zu machen brauchte, wenn das Schöpfen V. 1 ſchon ein Machen war. Alle Auslegung iſt trüglich, oder dieſe Hervorbringung im Anfang, die ein Schöpfen genannt wird, iſt eine andere als die ſpätere, die ein Sprechen iſt. Dieß eine Wort gerade nur im Anfang gebraucht, iſt der entſcheidende Beweis, daß das heilige Buch die allererſte Schöpfung, deren Geſchichte es mit dieſen wenigen Worten abſchließt, deren erſten Erfolg es nur mit den nächſten andeutet, als eine für ſich beſtehende (als die Schöpfung einer eignen Zeit) von der folgenden abſondern wollte.

Unbegreiflich iſt die Mühe, ſo die Neueren angewendet, die Kraft jenes Worts (bara) wo möglich zur Bedeutung des bloßen Ausbildens herabzuſetzen (einer braucht, es zu erklären, das Wort exasciare). Auch die Etymologie des Wortes iſt durch ſolche ſeichte Erklärung verdunkelt worden. Wir wollen keine der möglichen Vergleichungen ausſchließen; nicht mit bar Sohn, ſelbſt nicht mit dem altdeutſchen Wort bären (gebären), dem griechiſchen *βαρέω*, dem lateiniſchen parare und parere; auch nicht mit der Bedeutung von außer, auswärts, äußerlich, fremd, die dem Wort bar und den davon abgeleiteten, in den meiſten morgenländiſchen Mundarten zukommt; in der letzteren Beziehung hieße das Zeitwort bara überhaupt außer ſich wirken oder wirken mit von-ſich- (bewußtlos) Seyn. Aber für alle dieſe verſchiedenen Bedeutungen findet ſich vielleicht das gemeinſchaftliche Band, wenn man, nach der

urſprünglichen Einerleiheit und beſtändigen Verwechſelung der Zeitwörter in a und in ah, die Grundbedeutung von bara in barah aufſucht, wovon berith herkommt. Wie im Deutſchen Bund, Bündniß von Binden, im Lateiniſchen contractus von contrahere herkommt: ſo berith von barah, das ſonach ebenfalls zuſammenziehen, anziehen, (daher auch verzehren, eſſen, 2. Sam. 12, 17) bedeutete [1]. Jedes äußere Verhältniß Gottes zu dem Menſchen, ja zu der ganzen Natur (ſ. Gen. 9, 12.) iſt ein Bund (berith), die Natur-Einrichtung der wechſelnden Tage und Nächte ein Bund Jehovahs mit dem Tag und der Nacht (Jer. 33, 20), das Verhältniß des Vaters zu ſeinem Sohn (bar) iſt ein Bund; und der neue Bund (ἡ καινὴ διαθήκη) bedeutet ebenſo viel als eine neue Schöpfung (καινὴ κτίσις).

Doch wer die Kraft des Worts ganz erkennen will, leſe die Stelle: „Ich Jehovah, der das Licht formirt und die Finſterniß ſchafft, das Gute macht und das Böſe ſchafft (beidemal bore)“ [2]. Es wird an ſich niemand behaupten, daß Gott die Finſterniß und das Böſe nach ſeiner Freiheit und Bewußtheit ſchaffe; aber da die andern, ein bewußtes Hervorbringen bezeichnenden Worte im offenbaren Gegenſatz mit dem Schöpfen (bara) ſtehen, ſo kann dieß Wort nur das unfreie, bewußtloſe Schaffen bedeuten, bei welchem, wie bei einem Hervorbringen der Subſtanz, kein Verſtand, bloß Macht und Stärke iſt. (Doch beweist dieß eben, daß jenes Schaffen (V. 1) nicht das ganz fertig Schaffen war). Man erinnere ſich, den Gedanken zu verdeutlichen, an die alte Unterſcheidung: Gott ſey Urſache des Subſtantiellen (Materiellen), aber nicht Formellen der Sünde. Daß das Wort auch hier den unterſten Grad des Schaffens (eben den des unwillkürlichen) bedeutet, iſt ganz offenbar aus der andern Stelle deſſelben Buchs (Jeſ. 43, 7), wo zwiſchen Schöpfen, Formiren, Machen, mit denſelben Worten, unverkennbar eine Stufenfolge bezeichnet wird.

Wenn alſo der Begriff von einem erſten, unfreien und zugleich

[1] NB. Num. 16, 30: Jm beriah jifra Jehovah, d. h. wenn der Herr die Urkräfte bewegt.

[2] Jeſ. 45, 7.

chaotiſchen Schaffen den herrſchenden Vorſtellungen nicht zuſagt, ſo findet er in der Bedeutung des Worts bara und den gleichfolgenden Worten der Schrift ſeine Beglaubigung, da die Erde (auf welche ſich gleich nach den erſten Worten der Bericht zurückzieht) nach jener Schöpfung „wüſt und leer ward“. So überſetzt Luther; aber ich weiß nicht, ob nicht in den Wörtern der Grundſprache, gleichbedeutend in der einen Beziehung, beide nämlich ihrer Herkunft nach Ausdrücke des Verwunderns und Erſtaunens, eben darum eine Andeutung jener entgegengeſetzten Zuſtände liegt, die wir noch an den Kometen wahrnehmen, da eine ungeheure Ausbreitung ſowohl Gegenſtand des Erſtaunens iſt, als ein plötzliches Erſinken oder Zuſammengehen des Ausgebreiteten.

Wenn übrigens in dieſer Darſtellung nicht allen alles ganz verſtändlich ſeyn möchte, ſo wollen ſie bedenken, daß der geſchilderte Zuſtand ein vergangener, von dem gegenwärtigen, den ſie unwillkürlich der Betrachtung zu Grund gelegt, völlig verſchiedener, nicht aus ihm begreiflicher, vielmehr ihm zu Grunde liegender iſt.

Nun ſollten vielleicht auch die Vorgänge in der Geiſterwelt beſchrieben werden; aber löblicher ſcheint, die Schranken menſchlicher Kräfte anzuerkennen. Wir begnügen uns zu bemerken, daß der Hergang im Allgemeinen nur derſelbe wie in der Natur ſeyn kann, mit dem einzigen Unterſchied, der dadurch entſteht, daß die verneinende Kraft, welche in der Natur äußerlich, in dem geiſtigen Weſen innerlich iſt. Man kann daher ſagen, in der Natur werde die verneinende Kraft erhoben und nach innen geführt, in der Geiſterwelt werde ſie nach außen gezogen und herabgeſetzt. Wie die Natur in der Anziehung vergeiſtet werde, ſo das Princip der Geiſterwelt verleiblicht. Was in jenem Contraktion, ſey in dieſer Expanſion und umgekehrt. Auch hier werde in den aus dem Streit der feurigen Kräfte gleichſam als einzelne Wirbel ſich losreißenden Geiſtern durch die fortwirkende Anziehung das Princip der Selbſtheit ſo geſteigert, daß ſie endlich der anziehenden Potenz das Gleichgewicht halten; auch hier bleibe der Proceß in einer abwechſelnden Bewegung von Syſtole und Diaſtole ſtehen, da die zuſammenhaltende Kraft die erweckten Kräfte des Seyns nicht mehr bewältigen kann und

abwechſelnd ſiegt und beſiegt wird. In Anſehung der Geiſterwelt ſey dieſe Zeit die Zeit der erſten, obwohl noch chaotiſchen, im bloßen Anfang ſtehen bleibenden Schöpfung jener Urgeiſter, die in jener eben das ſind, was in der Natur die Geſtirne.

Doch es iſt jetzt Zeit den Blick auf das eigentlich Seyende zu wenden, deſſen Inneres nicht weniger als ſein Aeußeres leiden und von Widerſpruch zerriſſen ſeyn muß, wie bei heftigen und geſetzloſen Bewegungen eines organiſchen Weſens auch ſein Inneres mit leidet.

Wir bemerken vorläufig nur, daß das eigentlich Seyende eben jener an- oder in ſich ziehende Geiſt iſt, der ſich des ganzen Weſens bemächtigt. Was daher das höchſte Seyende der ewigen Natur war (A^a), iſt für jenen nun das Band ſeines Zuſammenhangs mit dem Untergeordneten. Beide ſind alſo in dem gegenwärtigen Proceß als Eins, und jene allgemeine Seele nur als das unmittelbare Subjekt (oder, in der jetzt gewöhnlichen Sprache, nur als die objektive Seite jenes Geiſtes) zu betrachten.

Schmerz iſt etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir erinnern an die Entwicklungsſchmerzen des menſchlichen Lebens im phyſiſchen wie im moraliſchen Verſtand. Wir werden uns nicht ſcheuen, auch jenes Urweſen (die erſte Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), ſo wie es die Entwickelung mit ſich bringt, im leidenden Zuſtand darzuſtellen. Leiden iſt allgemein, nicht nur in Anſehung des Menſchen, auch in Anſehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menſchliche Natur keinen andern Weg als durch den auch die ſeinige hindurchgehen muß. Die Theilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden ſeiner Natur iſt nothwendig, um ihn ins höchſte Bewußtſeyn zu erhöhen. Ein jedes Weſen muß ſeine eigne Tiefe kennen lernen; dieß iſt ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Seyn, und weil alles Lebendige ſich erſt in das Seyn einſchließen muß und aus der Dunkelheit deſſelben durchbrechen zur Verklärung, ſo muß auch das an ſich göttliche Weſen in ſeiner Offenbarung erſt Natur annehmen und inſofern leiden, eh' es den Triumph ſeiner Befreiung feiert.

Doch um alles ſo natürlich als möglich vorzuſtellen, müſſen auch hier Momente unterſchieden werden. Die wirkende Potenz äußert ſich nicht gleich mit voller Gewalt, ſondern als ein leiſes Anziehen, wie das, was dem Erwachen aus tiefem Schlummer vorangeht; mit zunehmender Stärke werden die Kräfte im Seyn ſchon zu dumpfem, blindem Wirken erregt, mächtige, und weil ihm die ſanfte Einheit des Geiſtes fremd iſt, formloſe Geburten ſteigen auf; nicht mehr in jenem Zuſtand der Innigkeit oder des Hellſehens, noch von ſeligen, die Zukunft vorbedeutenden Viſionen verzuckt, ringt das in dieſem Widerſtreit exiſtirende Weſen wie in ſchweren, aus der Vergangenheit, weil aus dem Seyn, aufſteigenden Träumen; bald mit wachſendem Streit ziehen jene Geburten der Nacht wie wilde Phantaſien durch ſein Inneres, in denen es zuerſt alle Schreckniſſe ſeines eignen Weſens empfindet. Die herrſchende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entſprechende Empfindung iſt die der Angſt. Inzwiſchen nimmt der Orgasmus der Kräfte immer mehr zu und läßt die zuſammenziehende Kraft die gänzliche Scheidung, die völlige Auflöſung fürchten. Indem ſie aber ihr Leben frei gibt, ſich gleichſam als ſchon vergangen erkennt, geht ihr ſelbſt die höhere Geſtalt ihres Weſens und die ſtille Lauterkeit des Geiſtes wie im Blitz auf. Nun iſt dieſe Lauterkeit im Gegenſatz mit dem blinden zuſammenziehenden Willen weſentliche Einheit, in der Freiheit, Verſtand und Unterſcheidung wohnt. Alſo möchte der Wille im Zuſammenziehen den Blitz der Freiheit wohl faſſen und ſich zu eigen machen, um dadurch frei ſchaffender und bewußter Wille zu werden, der ausginge aus der Widerwärtigkeit, und den Streit der Kräfte überwindend, auch ſeinen Schöpfungen die weſentliche Einheit, die Verſtand, Geiſt und Schönheit iſt, mitzutheilen. Aber der blinde Wille kann die ſanfte Freiheit nicht faſſen, ſondern es iſt für ihn ein übermächtiger und unfaßlicher Geiſt, daher er bei deſſen Erſcheinungen erſchrickt, weil er wohl fühlt, daß er ſein wahres Weſen und ſeiner Sanftmuth ohnerachtet ſtärker iſt, denn er in ſeiner Strenge, und durch den Anblick jenes Geiſtes wie beſinnungslos wird und ihn blindlings zu ergreifen und in dem, was er hervorbringt, innerlich nachzubilden ſucht, ob er ihn

etwa feſthalten könne. Aber es iſt nur wie ein fremder Verſtand, mit dem er wirkt, deſſen er ſelbſt nicht mächtig, ein Mittleres zwiſchen völliger Nacht des Bewußtſeyns und beſonnenem Geiſt.

Von dieſen Erleuchtungen des Geiſtes rührt alles her, was z. B. in dem Weltbau Verſtändiges und Geordnetes iſt, wornach er wirklich der äußere Typus eines inwohnenden Geiſtes erſcheint. Die Grundkraft alles anfänglichen und urſprünglichen Schaffens muß eine bewußtloſe und nothwendige ſeyn, da eigentlich keine Perſönlichkeit einfließt; wie in menſchlichen Werken deſto höhere Kraft der Wirklichkeit erkannt wird, je unperſönlicher ſie entſtanden. Wenn in dichteriſchen oder andern Werken eine Eingebung erſcheint, ſo muß auch eine blinde Kraft darin erſcheinen; denn nur dieſe iſt der Eingebung fähig. Alles bewußte Schaffen ſetzt ein bewußtloſes ſchon voraus, und iſt nur Entfaltung, Auseinanderſetzung deſſelben.

Nicht umſonſt haben die Alten von einem göttlichen und heiligen Wahnſinn geſprochen. So ſehen wir ja auch die ſchon in freier Entfaltung begriffene Natur in dem Verhältniß, als ſie dem Geiſt ſich annähert, gleichſam immer taumelnder werden. Denn es befinden ſich zwar alle Dinge der Natur in einem beſinnungsloſen Zuſtand; jene Geſchöpfe aber, die der Zeit des letzten Kampfes zwiſchen Scheidung und Einung, Bewußtſeyn und Bewußtloſigkeit angehören und in den Schöpfungen der Natur unmittelbar dem Menſchen vorangehen, erblicken wir in einem der Trunkenheit ähnlichen Zuſtande dahinwandeln [1]. Nicht umſonſt wird der Wagen des Dionyſos von Panthern oder Tigern gezogen; denn es war dieſer wilde Taumel der Begeiſterung, in welchen die Natur vom Anblick des Weſens geräth, den der uralte Naturdienſt ahndender Völker in den trunkenen Feſten bacchiſcher Orgien gefeiert. Wogegen jene innere Selbſtzerreißung der Natur, jenes wie wahnſinnig in ſich ſelbſt laufende Rad der anfänglichen Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs in anderem ſchrecklicherem Gepräng uralter götterdienſtlicher Gebräuche, durch Handlungen einer ſich ſelbſt zerfleiſchenden Wuth, wie Selbſtentmannung (es ſey um die

[1] Vgl. Philoſophie der Mythologie, S. 427. D. H.

Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszudrücken), durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter, auf dem Wagen mit ehernen Rädern, begleitet von dem Getöse einer rauhen, theils betäubenden theils zerreißenden Musik, abgebildet. Denn nichts ist jenem inneren Wahnsinn ähnlicher als die Musik, die durch das beständige excentrische Ausweichen und Wiederanziehen der Töne am deutlichsten jene Urbewegung nachahmt und selbst ein drehendes Rad ist, das, von Einem Punkt ausgehend, durch alle Ausschweifungen immer wieder in den Anfang zurückläuft.

Die größte Bestätigung dieser Beschreibung ist, daß jener sich selbst zerreißende Wahnsinn noch jetzt das Innerste aller Dinge, und nur beherrscht und gleichsam zugutgesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur und aller ihrer Hervorbringungen ist. Seit Aristoteles ist ja sogar ein vom Menschen gewöhnlich Wort, daß ohne einen Zusatz von Wahnsinn keiner etwas Großes vollbringe. Wir möchten statt dessen sagen: ohne eine beständige Sollicitation zum Wahnsinn, der nur überwunden werden, nie ganz fehlen darf. Man könnte sich mit einer Eintheilung der Menschen in dieser Hinsicht etwas zu Gute thun. Die eine Art, könnte man sagen, ist die, in der gar kein Wahnsinn ist. Diese wären die unschöpferischen, zeugungsunkräftigen, sich selbst nüchtern nennenden Geister, oder die sogenannten Verstandesmenschen, deren Werke und Thaten nichts als kalte Verstandes-Werke und -Thaten sind. Diesen Ausdruck haben einige in der Philosophie gar wunderlich mißverstanden; denn weil sie von Verstandesmenschen als gleichsam geringeren oder schlechteren reden hörten, also selbst dergleichen nicht seyn wollten, setzten sie gutmüthig dem Verstand, anstatt dem Wahnsinn, die Vernunft entgegen. Wo aber kein Wahnsinn, ist freilich auch kein rechter, wirkender, lebendiger Verstand (daher auch der todte Verstand, todte Verstandes-Menschen); denn worin soll sich der Verstand beweisen als in der Bewältigung, Beherrschung und Regelung des Wahnsinns? Weßhalb denn der gänzliche Mangel des

Wahnſinns zu einem andern Aeußerſten führt, zum Blödſinn (Idiotismus), welcher eine abſolute Abweſenheit alles Wahnſinns iſt. Von der andern aber, in denen wirklich Wahnſinn iſt, gibt es zwei Arten. Die eine, die ihn beherrſcht und eben in dieſer Ueberwältigung die höchſte Kraft des Verſtandes zeigt; die andere, die von ihm beherrſcht wird, die eigentlich Wahnſinnigen. Man kann ſtreng genommen nicht ſagen, daß der Wahnſinn bei ihnen entſtehe; er tritt nur hervor als etwas, das immer da iſt (denn ohne beſtändige Sollicitation dazu wäre kein Bewußtſeyn), und das jetzt nur nicht niedergehalten und beherrſcht iſt von einer höheren Kraft.

In der Beſchreibung jenes Urzuſtandes hatten wir nur das allgemeine Schickſal einer ſich aus eignen Kräften und ganz für ſich ſelbſt entwickelnden Natur vor Augen. Denn dem Menſchen hilft der Menſch, hilft auch Gott; der erſten Natur aber in ihrer ſchrecklichen Einſamkeit kann nichts helfen, ſie muß dieſen Zuſtand allein und für ſich durchkämpfen.

Dieſes alſo wäre die, wiewohl ſchwache, Beſchreibung jenes Urzuſtandes der All- und Einheit, aus welcher nun, die neuerlich ſo viel von Pantheismus geredet, erſehen mögen, was er denn eigentlich iſt. Denn die meiſten, die von dem Eins und All reden, ſehen darin nur das All; daß ein Eins, ein Subjekt darin iſt, haben ſie noch nicht einmal bemerkt. Unter dem All aber verſtehen ſie die ſelbſtloſe Allheit, wie jene anfängliche Natur iſt. Zu dieſer gehören auch jene, welche mit der ewig wiederholten Verſicherung von der Harmonie und wunderſeligen Einheit des Weltalls ſchon längſt allen Verſtändigen zur Laſt ſind. Den eigentlichen Pantheismus möchten wohl beide ſchrecklich finden; wären ſie aber fähig, die Außenſeite der Dinge zu durchdringen, ſo würden ſie ſehen, daß der wahre Grundſtoff alles Lebens und Daſeyns eben das Schreckliche iſt.

Andere aber finden in der Lehre des Spinoza das wahre Urbild des Pantheismus. Spinoza verdient eine ernſte Betrachtung; fern ſey es von uns, ihn in dem zu verleugnen, worin er unſer Lehrer und Vorgänger geweſen. In ihm vielleicht von allen Neueren ward ein

dunkles Gefühl jener Urzeit, von der wir ſo eben einen Begriff zu geben verſucht haben.

Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht der Urkräfte, die er als ausgedehnte (alſo doch wohl urſprünglich zuſammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegenſatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenſtellt. Allein er kennt auch nur das Gleichgewicht, nicht den aus der Aequipollenz entſtehenden Streit; die beiden Kräfte ſind in Unthätigkeit nebeneinander ohne gegenſeitige Erregung oder Steigerung. Alſo iſt die Zweiheit über der Einheit verloren gegangen. Daher beharrt ſeine Subſtanz oder das gemeinſame Weſen der beiden Kräfte in ewiger, unbeweglicher, unthätiger Gleichheit. Die Einheit iſt ſelber wieder ein reines Seyn, das ſich nie in ein Seyendes verklärt, nie wirkend (in actu) hervortritt; weßhalb er denn des angenommenen Gegenſatzes wegen doch nur als Realiſt angeſehen werden kann, obwohl er dieß in einem höheren Sinn iſt als Leibniz Idealiſt. Anſtatt daß der lebendige Streit zwiſchen Einheit und Zweiheit der beiden ſogenannten Attribute und der Subſtanz der Hauptgegenſtand ſeyn ſollte, beſchäftigt er ſich nur mit den beiden entgegengeſetzten, und zwar mit jedem für ſich, ohne daß die Einheit als wirkendes lebendiges Band beider zur Sprache käme. Daher der Mangel an Leben und Fortſchreitung in ſeinem Syſtem.

Haben die, welche die von uns behauptete Einheit geradezu mit der Spinoziſchen vergleichen zu können meinten, nie auch nur den Begriff von Potenzen bemerkt, der ſchon für ſich den Begriff von Fortſchreitung, Bewegung in ſich ſchließt?

Bedenkt man jedoch, nach welchen Seiten vor und nach Spinoza die Philoſophie ſich zertrennt und alle Begriffe auseinandergegangen, ſo kann man nicht umhin, in Spinoza den einzigen Stammhalter wahrer Wiſſenſchaft durch die ganze neuere Zeit zu erkennen. Daher es kein Wunder war, wenn jede neue kräftige Regung zuerſt auf ihn zurück und wieder von ihm ausgehen mußte.

Nachdem Carteſius, Anfänger der neuen Philoſophie, die Welt in Körper und Geiſt zeriſſen, alſo die Einheit über der Zweiheit verloren,

Spinoza ſie beide in Einer, aber todten Subſtanz vereint und über der Einheit die Zweiheit verloren hatte: ſo mußte, wenn nicht Einheit und Zweiheit ſelbſt in lebendigen Gegenſatz und dadurch auch wieder zur Einheit gebracht wurden, die Philoſophie mit jedem Schritt nur mehr und mehr in Einſeitigkeit gerathen, bis ſie zu unſerer Zeit in beiden auseinandergehenden Richtungen beim letzten nicht weiter Zerlegbaren ankam.

Leibniz war Antidualiſt in ganz anderem Sinn als Spinoza; er zuerſt unternahm das Seyn ganz zu vertilgen und alles in Vorſtellung zu verwandeln, daß ſelbſt Gott nur die höchſte Vorſtellkraft des Weltalls war. Er hatte eine Einheit, aber nicht eine zweiſeitige, ſondern nur eine einſeitige. Indeß behielt er unter dem allein übrig gebliebenen Ideellen doch inſofern den ganzen Inhalt der früheren Syſteme, als er zwar das wirkliche Daſeyn der Körper als ſolcher leugnete, aber ſie doch als von unſerem Wiſſen und Denken unabhängige Vorſtellkräfte noch übrig ließ.

Dieſer erſten Erſcheinung des Idealismus, dem Leibniziſchen Intellektualismus, mag in der Geſchichte der Wiſſenſchaft als gleichlautend angeſehen werden der faſt um dieſelbe Zeit, beſonders durch Jordanus Brunus auferweckte Hylozoismus, der von der Zweiheit des Spinoza auch nur Eins, wie Leibniz, aber das Entgegengeſetzte behielt. Inwiefern er jedoch die Materie als an ſich lebendig anſah, war wenigſtens unter oder in dieſem Seyn noch ein Geiſtiges begriffen.

Aber in der Richtung, welche der Geiſt dieſer neueren Zeit einmal genommen, konnte er auch hier nicht ſtehen bleiben; denn noch war die Zerlegung weiter zu treiben. An dem Seyn, der Materie, die der Hylozoismus allein übrig gelaſſen, war noch ein Geiſtiges, ein inneres Leben. Es blieb noch übrig, die Materie in ein ſchlechthin todtes, eine bloße Aeußerlichkeit ohne alle Innerlichkeit, in eine bloße Anhäufung von Theilen zu verwandeln, die wieder durch nichts Innerliches, durch die bloße Figur unterſchieden waren; und aus einer ſolchen Materie ſollte die lebendige Natur, das Denken, die ganze Mechanik menſchlicher Begriffe, Gefühle, Handlungen abgeleitet werden; eine Lehre, worin

das Volk, das ſie ausgeheckt, den wahreſten und ſprechendſten Ausdruck von ſich ſelbſt niedergelegt.

Eine andere Richtung war übrig, von dem Idealen, das der Intellektualismus allein ſtehen ließ, auch noch das unter ihm begriffene Reale abzuziehen. Materie, Körper waren nach Leibniz zwar verworrene, aber doch lebendige und unabhängige Vorſtellkräfte. Wozu dieſer Ueberfluß, wenn doch einmal alles bloß Vorſtellkraft iſt? Warum ſich nicht mit der einen begnügen, deren wir unmittelbar gewiß ſind, der menſchlichen? Als freilich der deutſche Idealismus in ſeiner höchſten Steigerung durch Fichte hervortrat, konnte der Grundgedanke des Ich, d. h. einer lebendigen Einheit von Setzendem und Setzn, die Hoffnung eines ins Lebendige geführten, erhöhten Spinozismus erwecken. Aber daß es der Zeitgeiſt anders gemeint hatte, wurde nur zu bald offenbar und volksvernehmlich ausgeſprochen; nur der Menſch oder das menſchliche Geſchlecht ſey da, nämlich als Vorſtellkraft.

So wie indeß dieſer Idealismus unter uns zur Erſcheinung gekommen, iſt er nur das ausgeſprochene Geheimniß der ganzen Richtung, welche ſeit viel längerer Zeit in andern Wiſſenſchaften, in Künſten, im öffentlichen Leben mehr und mehr herrſchend war. Was war das Beſtreben der ganzen modernen Theologie anders als ein allmähliches Idealiſiren des Chriſtenthums, ein Ausleeren. Wie im Leben und der öffentlichen Meinung Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, ſogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grunde dienen müſſen, alles galt, ſo konnte dieſer Zeit auch nur ein Gott frommen, aus deſſen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft iſt. Ein Gott, deſſen höchſte Kraft oder Lebensäußerung in Denken oder Wiſſen beſteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematiſiren ſeiner ſelbſt iſt; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts iſt, ein Schatten von dem Schatten; Menſchen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten ſind; ein Volk, das in gutmüthigem Beſtreben nach ſogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in ſich in Gedanken aufzulöſen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes (ſtehe hier immer das rechte Wort)

barbariſche Princip, das überwunden aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit iſt, verloren hat; dieß ſind wohl die nothwendig gleichzeitigen Erſcheinungen, wie wir ſie auch zuſammen geſehen.

Wie wohlthätig iſt es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Princip zu wiſſen, das weder vom Menſtruum des ſchärfſten Begriffs aufzulöſen, noch im Feuer des geiſtigſten Denkens zu verflüchtigen iſt! Ohne dieſes dem Denken widerſtehende Princip wäre die Welt wirklich ſchon in nichts aufgelöst; nur dieſer unüberwindliche Mittelpunkt erhält ſie gegen die Stürme des nie ruhenden Geiſtes. Ja es iſt die ewige Kraft Gottes. Es muß in dem erſten Daſeyn ein der Offenbarung widerſtrebendes Princip ſeyn, denn nur ein ſolches kann der Grund der Offenbarung werden. Wenn eine Kraft iſt, welche eine Offenbarung bewirkt, muß nicht auch eine Kraft ſeyn, die ihr entgegenwirkt? Wie wäre ſonſt Freiheit. Es wirkt in dem erſten Daſeyn ein irrationales, der Auseinanderſetzung widerſtehendes, alſo auch kreaturwidriges Princip, welches die eigentliche Stärke in Gott iſt, wie es im höchſten Ernſt der Tragödie Stärke und Gewalt ſind, Diener des Zeus, die den menſchenliebenden Prometheus dem meerumrauſchten Felſen anſchmieden. Es iſt ſo nothwendig anzuerkennen, als die Perſönlichkeit, das in-ſich- und für-ſich-Seyn Gottes. Wird doch ſchon in der Sprache älterer Philoſophie die Perſönlichkeit erklärt als der letzte Akt oder die letzte Potenz, wodurch ein intelligentes Weſen unmittheilbarer Weiſe beſteht. Es iſt das Princip, das Gott, anſtatt wie wohl auch gemeint worden, mit der Kreatur zu vermengen, ewig von ihr ſcheidet. Alles kann dem Geſchöpf mitgetheilt werden, das eine nicht, den unſterblichen Lebensgrund in ſich ſelbſt zu haben, von und durch ſich zu ſeyn.

Daß ein ſolches Princip der göttlichen Natur an ſich unwürdig ſey, kann nicht geſagt werden; weil es das iſt, vermöge deſſen Gott Er Selbſt als Er Selbſt iſt, der Einzige, von allem andern Abgeſchnittene; daß es als wirkendes der göttlichen Natur unwürdig ſey, ſchließt eine falſche Vorausſetzung in ſich. Denn als wirkendes geht es dem exiſtirenden Gott voran; im daſeyenden iſt es überwunden; träte es aber je zur

Wirkung hervor, ſo müßte erſt ausgemacht ſeyn, ob durch göttlichen Willen.

Wird auf das höhere Alter geſehen, ſo hat der Realismus unzweifelhaft den Vorzug vor dem Idealismus. Wer die Priorität des Realismus nicht anerkennt, der will die Entwickelung ohne vorausgegangene Einwickelung; er will die Blüthe und die aus ihr werdende Frucht ohne die harte Bedeckung, die ſie verſchließt. Wie das Seyn die Kraft und Stärke des Ewigen ſelber iſt, ſo iſt der Realismus die Kraft und Stärke jedes philoſophiſchen Syſtems, und auch in dieſer Beziehung gilt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang iſt.

Ein jedes erkennt an, daß die Kraft der Zuſammenziehung der eigentlich wirkende Anfang jedes Dinges iſt. Nicht von dem Leichtentfalteten, ſondern vom Verſchloſſenen, das nur mit Widerſtreben ſich zur Entfaltung entſchließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwickelung erwartet. Nur jene uralte heilige Kraft des Seyns wollen viele nicht anerkennen, und möchten ſie gleich von Anfang verbannen, ehe ſie in ſich ſelbſt überwunden der Liebe nachgibt.

Was von dem Realismus gilt, gilt auch von dem Pantheismus. Wie daher der Realismus den Vorzug des Alters hat vor allen andern Anſichten, ſo kommt dem Pantheismus die unſtreitige Priorität vor ſeinem Gegenſatze, dem Idealismus und Dualismus, zu. Wir können ſagen, er ſey in der göttlichen Offenbarung ſelbſt das frühere und ältere Syſtem. Aber eben dieſes pantheiſtiſche Syſtem der Urzeit, dieſer Urzuſtand der All-Einheit und All-Verſchloſſenheit iſt es, der durch die folgende Zeit immer mehr verdrungen und als Vergangenheit geſetzt werden ſoll.

Ueber die Gottheiten von Samothrake.

Vorgeleſen in der öffentlichen Sitzung der bayerſchen Akademie der Wiſſenſchaften
am Namenstage des Königs den 12. October 1815.

(Beilage zu den Weltaltern.)

Im Norden des Aegäiſchen Meers erhebt ſich die Samothrakiſche 1
Inſul, von Anfang wie es ſcheint Samos genannt, darauf zum Unterſchiede von der joniſchen und wegen der Nähe Thrakiens die thrakiſche (1). Erdkundige des Alterthums ſchon vermutheten große Naturerſchütterungen, die dieſe Gegenden noch zu Menſchen-Zeiten betroffen. Es ſey, daß durch bloße Anſchwellung gehoben die Waſſer des Euxiniſchen Meers erſt die thrakiſche Meerenge, dann den Helleſpontos durchbrochen (2), oder daß die [tiefere] Gewalt eines unterirdiſchen Feuers den Stand der Gewäſſer verändert (3): die älteſten ſamothrakiſchen Erzählungen, die durch aufgezeigte Denkmäler in Erinnerungen ſich verwandelten, erhielten eine Kunde dieſer Ereigniſſe, und bis in jene Zeiten hinauf rückten ſie die Verehrung und den Schutz der vaterländiſchen Götter (4). Die Schrecken dieſer Erinnerungen wurden erhöht durch die ſtets gegenwärtigen Schauer einer großen und mächtigen Natur; von Wäldern bedeckt bildete das faſt unzugängliche Eiland (5) nur Ein zuſammenhangendes Gebirg (6), von deſſen höchſtem Gipfel während des Kampfs um Troja Poſeidon die ganze Berglette des Ida, des Priamos Stadt und der Danaer Schiffe überſchaut (7). Dort ward in unbeſtimmbarer 2
Vorzeit ein geheimnißvoller Götterdienſt geſtiftet, und wenn die vielreiche joniſche Samos des göttlich geachteten Mannes ſich rühmt, der zuerſt einen höhere Menſchlichkeit beabſichtenden Bund erſonnen, ſo iſt die unanſehnliche Samos Thrakiens herrlicher in der Geſchichte der Menſchheit durch den Dienſt der Kabiren, den älteſten des ganzen Griechenlandes, mit dem das erſte Licht höheren und beſſeren Wiſſens in dieſen Gegenden aufging, und der nicht eher als zugleich mit dem alten

Glauben ſelbſt untergegangen ſcheint. Aus den Wäldern Samothrakiens erhielt Griechenland mit der geheimeren Göttergeſchichte zuerſt den Glauben an ein zukünftiges Leben. Beſſer und für das Leben wie für den Tod fröhlicher wurden nach allgemeiner Ueberzeugung die dort Eingeweihten (8). Eine Zuflucht des Unglücks, ja des Verbrechens, ſoweit es durch Bekenntniß und Entſündigungen verſöhnt werden mochte (9), hielt ſamothrakiſcher Gebrauch in Zeiten früherer und ſpäterer Wildheit menſchliches Gefühl aufrecht. Kein Wunder, daß der Name der heiligen Inſul (10) mit allem verwebt wurde, was die älteſten Geſchichten Ehrwürdiges und Ruhmvolles aufbewahrten. Jaſion und Dardanos, Orpheus und die Argonauten, Herkules auch und Ulyſſes, ſollen theils den geheimen Dienſt dort geordnet, theils die Weihen empfangen haben (11). Den Pythagoras nennt eine weder unwahrſcheinliche noch unwichtige Nachricht unter denen, die Weisheit dort ſuchten und fanden (12). Bei den kabiriſchen Orgien ſahen ſich zuerſt der macedoniſche Philipp und, noch Kind, die Mutter des großen Alexander, Olympias, vielleicht nicht ohne Einfluß auf das künftige Schickſal ihres Sohns (13). Selbſt der Römer Herrſchaft ſchonte der Freiheit und alten, wie es ſcheint, theokratiſchen Verfaſſung Samothrakes (14); dort ſuchte ſeines Reiches beraubt der letzte macedoniſche König eine Freiſtatt, aus der ihn nicht Gewalt der ſchon übermüthig herrſchenden Römer, ſondern die Heiligkeit des Orts ſelbſt und der am eignen Feldherrn verübte Mord austrieb (15). Dort hätte, wenn nicht durch Nordſtürme zurückgetrieben, noch kurz vor ſeinem Ende der edle Germanicus die Weihen empfangen (16). Schriftſteller aus ſpäterer Kaiſerzeit erwähnen der ſamothrakiſchen Heiligthümer im Genuß fortdauernder Verehrung (17); und wenn auch nicht in noch beſtehenden heiligen Gebräuchen der Alterthumsforſcher Züge aus dem Bild des alten ſamothrakiſchen Dienſtes zu erblicken meinte (18), ſo würde man andern Spuren zufolge ſeine Fortdauer bis zum Ende des zweiten, ja wohl bis ins dritte Jahrhundert der chriſtlichen Zeitrechnung verfolgen können (19). Wenn einſt, da mehr als je wieder die öffentliche Aufmerkſamkeit dem alten Griechenlande ſich zuwendet, dieß faſt vergeſſene Eiland gleich andern durchforſcht würde, vielleicht

daß nicht Schätze der Kunſt wie jener unvergleichliche Fund von Aegina, aber Denkmäler des älteſten Glaubens, wichtiger noch als jene für die ganze Geſchichte unſeres Geſchlechts, die Ausbeute ſolcher Nachſuchungen würden (20). Einer wiederholten Betrachtung ſchien dieſer geheime 3
Götterdienſt zwar in jeder Hinſicht, aber zumal aus folgenden Gründen, nach ſo vielen Unterſuchungen, nicht unwürdig. In Dunkel gehüllt iſt noch die Bedeutung der einzelnen Gottheiten. Zwar ihre griechiſchen Namen nennt mehr als Ein Schriftſteller. Wir wiſſen, daß Demeter, Dionyſos, Hermes, auch Zeus als Kabiren verehrt wurden. Aber dieß ſind für uns bloße Namen, die den Zweifel übrig laſſen, ob die ſamothrakiſchen Götter jenen bekannten Gottheiten etwa nur ähnlich und vergleichbar, oder mit ihnen wirklich und dem Grundbegriff nach eins geweſen. Ebenſo ungewiß iſt, wodurch ſich dieſe Götter als Gegenſtände der Geheimlehre von denſelben Göttern im öffentlichen Dienſt und allgemeinen Glauben unterſchieden. Und doch kann nur dieſe vereinte Kenntniß gründlichen Aufſchluß geben über den Sinn der ſamothrakiſchen Lehre, über das eigentliche, ihr zu Grunde liegende Syſtem. Eine einzige durch beſonderes Glück gerettete Nachricht (21) ſcheint mit den wahren vom erſten Urſprung ſich herſchreibenden Namen zugleich die urkundliche Zeit- und Geburtsfolge der ſamothrakiſchen Götter erhalten zu haben. Billig ſchien daher, dieſe allen Unterſuchungen zum Grunde zu legen. So lautet die Stelle des griechiſchen Auslegers, dem wir 4
die Erhaltung jener Nachricht verdanken. In Samothrake empfängt man die Weihen der Kabiren. Mnaſeas ſagt, es ſey'n deren drei der Zahl nach, Axieros, Axiokerſa, Axiokerſos. Axieros ſey die Demeter, Axiokerſa die Perſephone, Axiokerſos aber der Hades. Einige fügen auch einen vierten hinzu, Kasmilos genannt, welcher, wie Dionyſodoros erzählt, Hermes iſt (22). Auf die Folge dieſer Perſönlichkeiten, auf die einer jeden zukommenden Zahl legt dieſe Stelle ein deutliches Gewicht; zugleich, da ſie die urſprünglichen Namen enthält, gibt ſie Anlaß zur Vergleichung und zu Erforſchung des jeder Gottheit zu Grunde liegenden Begriffs. Denn gewagt, ja faſt frevelhaft ſcheint es, die Namen von dem alten Geſchichtſchreiber zu nehmen, die

Bedeutung aber aus andern Quellen, ganz unabhängig, erforſchen zu wollen. Aller Grund iſt anzunehmen, daß der die verborgenen Namen gewußt, auch der Bedeutung im Allgemeinen nicht unkundig geweſen. Daß ſie nicht helleniſchen, daß ſie, nach Griechen-Weiſe zu reden, barbariſchen Urſprungs ſind, iſt anerkannt (23); welcher Zunge, welchem Volk ſie urſprünglich angehört, dieß iſt eine von jeder geſchichtlichen Vorausſetzung unabhängige, einer rein ſprachlichen Entſcheidung fähige Frage. Dem fleißigen, ſein ganzes Leben in ägyptiſchen Forſchungen vergrabenen Zoëga war natürlich, den Wurzeln dieſer Namen in den zweifelhaften Ueberbleibſeln altägyptiſcher Sprache nachzuſpüren; wenn er aber durch ſeine Forſchungen ſtatt beſtimmter, entſchiedene Perſönlichkeiten bezeichnender Bedeutungen die allgemeinſten und unbeſtimmteſten zu Tage fördert, wenn Axieros den Allmächtigen, Kasmilos den vollkommen Weiſen bedeuten ſoll (24), ſo wird durch ſolche Erklärungen die Ableitung allein ſchon verdächtig. Ob aus indiſchen Sprachſchätzen ein mehr genügender Aufſchluß möglich iſt, ſey dahingeſtellt; wir glaubten einen andern von früheren Forſchern betretenen Weg wieder einſchlagen zu müſſen. Welches Volks auch immer die Namen und die dadurch bezeichneten Götter urſprünglich ſeyn mögen, eines vorzugsweiſe die Meere beſchiffenden Volkes waren ſie gewiß. Denn das iſt der allgemeinſte Glaube, daß jene Gottheiten zumal den Seefahrenden hülfreich und heilbringend ſeyen (25). Der Urſprung wie die Beſtändigkeit dieſes Glaubens läßt ſchwerlich eine andere Erklärung zu, als daß ſie zuerſt als die Götter eines zur See unternehmenden, alſo begünſtigt ſcheinenden Volkes bekannt wurden. Wie natürlich auch, daß in jenen noch jetzt nicht ungefährlichen Meeren, auf deſſen Inſeln außer den Geſchäften des Handels Unwetter und Stürme oft lange Zeit ſie zurückhalten mußten, fern herſchiffende Fremdlinge die heimiſchen Götter wieder zu finden und zu verehren wünſchten, daß alſo dieſelben Schiffe, welche Räuchwerk, Purpur oder Elfenbein dahin führten, auch ihre Götter und Heiligthümer auf die griechiſchen Küſten und Eilande verpflanzten (26). Ein ſolches Volk in jenen Urzeiten kennen wir nur an den Phönikiern, deren lange dauerndes Wirken und Walten, ja deren

Anſiedlungen in jenen Gegenden geſchichtlich nicht zu leugnen ſind (27). Dazu kommt die Verſicherung des Herodot, den Schutzgöttern der Phönikier, deren Zeichen ſie an den Vordertheilen der Schiffe führten, ſey'n der Geſtalt nach ähnlich geweſen die ägyptiſchen Kabiren (28). Hat demnach Samothrake ſeine Götter, mittelbar oder unmittelbar, von Phönikiſchen Schiffern erhalten, und waren des Volks, deß die Götter, nach aller Wahrſcheinlichkeit auch die Namen, ſo iſt der mächtigſte Grund vorhanden, der Bedeutung jener Namen in phöniciſchen, oder was bei der unbeſtreitbaren Einerleiheit beider Sprachen völlig gleichgültig iſt, in hebräiſchen Sprachwurzeln nachzuſpüren. Denn daß Götternamen des Morgenlandes, wo ſelbſt menſchliche Eigennamen, bedeutend ſind, bedarf des Beweiſes nicht und kaum der Erinnerung. Wir betreten alſo jenen gefährlichen Weg der Sprachforſchung, der ſich 6
mit Unterſuchung der Herkunft und Abſtammung von Namen oder Wörtern abgibt, nicht unwiſſend, was von deſſen Schwierigkeit und Undankbarkeit vorſichtige Kenner zu äußern pflegen, nicht unkundig des von minder Bedächtlichen im Allgemeinen darüber ausgeſprochenen Verdammungsurtheils. Aber jede Forſchung iſt löblich an ſich, den Unterſchied macht nur die Art und das Verfahren. Mochte in einer Zeit, da leicht jeder jeder Sache ſich gewachſen glaubte, eine neue Wuth von Sprachableitungen alles aus allem zu machen und auf wahnwitzige Art auch in der alten Götterfabel alles mit allem zu vermiſchen bemüht ſeyn: die Unterſuchung der Herkunft und Abſtammung der Wörter nicht blindlings, ſondern kunſtmäßig und nach den auch ihr zukommenden Regeln getrieben, wird immer der edelſte Theil der Sprachforſchung bleiben (29). Das alſo den drei erſten Gottheiten gemein- 7
ſchaftlich vorgeſetzte Wort können wir als nicht bezeichnend für die beſondere Natur einer jeden mit Schweigen übergehen (30). Nach der wörtlichſten Uebertragung aber kann der erſte Name, Axieros, in Phönikiſcher Mundart nicht wohl etwas anderes bedeuten als [zunächſt] den Hunger, die Armuth, und in weiterer Folge das Schmachten, die Sucht (31); eine Erklärung, die auf den erſten Blick wunderlich ſcheinen mag, aber durch tiefere Betrachtung einleuchtet, [und ſelbſt unmittelbar

einleuchtet, ſobald bemerkt wird, daß nach der Abſicht des alten Geſchichtſchreibers Axieros als das erſte alles anhebende Weſen gedacht werden muß]. Wir wollen nicht mit dem Allgemeinen uns begnügen, daß ein ſchlechthin erſtes Weſen, wenn auch an ſich überſchwengliche Fülle, doch ſofern es nichts hat, dem es ſich mittheilen kann, als äußerſte Armuth als höchſte Bedürftigkeit ſich ſelber erſcheinen muß. Nicht damit, daß im Begriff jedes Anfangs der Begriff eines Mangels liegt (32). Wir eilen an etwas Beſtimmtes zu erinnern, an jene Platoniſche Penia, die mit dem Ueberfluß ſich vermählend Mutter des Eros wird. Zwar nach Art der Griechen, welche die älteſten Gottheiten im [ſpäteren] Reiche des Zeus wiedergeboren werden läßt, erſcheint dieſe Penia beim Gaſtmahl der anderen Götter. Aber es läßt ſich nicht zweifeln, daß Plato hier wie anderwärts nur eine ſchon vorhandene Fabel frei behandelt, und der erſte Stoff ſeiner Erzählung ein Bruchſtück iſt jener uralten Lehre, nach welcher Eros der erſte der Götter aus dem Weltei hervorgeht, vor ihm aber nur die das Ei gebärende Nacht iſt. Denn die Nacht ſey das Aelteſte in der ganzen Natur der Dinge, war Lehre aller Völker, die die Zeiten nach Nächten zählen (33), obwohl es Entſtellung iſt, wenn man dieß erſte Weſen zugleich als das oberſte betrachtet. Aber was iſt das Weſen der Nacht, wenn nicht Mangel, Bedürftigkeit und Sehnſucht? Denn dieſe Nacht iſt nicht Finſterniß, nicht das dem Licht feindliche, ſondern das des Lichts harrende Weſen, ſie iſt die ſehnſüchtige, zu empfangen begierige Nacht. Ein anderes Bild jener erſten Natur, deren ganzes Weſen Begehren und Sucht iſt, ſchien das verzehrende Feuer, das, ſelbſt gewiſſermaßen nichts, nur ein alles in ſich ziehender Hunger nach Weſen iſt. Daher der uralte Lehrſatz: Feuer ſey das Innerſte, alſo auch das Aelteſte, durch Dämpfung des Feuers habe ſich erſt alles zur Welt angelaſſen. Daher, daß auch Heſtia als das älteſte [erſte] der Weſen verehrt worden und die Begriffe der Ceres und Proſerpina, der älteſten Gottheiten, mit dem der Heſtia vermengt worden (34). Aber wie ſchon die Weiblichkeit dieſes vielnamigen Weſens, wie dunkler oder deutlicher alle Namen der erſten Natur auf die Begriffe der Sehnſucht und des ſchmachtenden

Verlangens hindeuten; ſo zumal gehet das Weſen der Ceres, für welche der alte Geſchichtſchreiber die erſte ſamothrakiſche Gottheit erklärt, ganz auf in [Sehn-] Sucht. Ich bin Deo, antwortet ſie, zuerſt ſich kundgebend, den Töchtern des Celeus (35), d. h. die Sehnſuchtkranke, die Schmachtende, eine Bedeutung, die der Zuſammenhang fordern würde, wenn ſie auch nicht aus Sprachforſchung ſich rechtfertigen ließe (36). Wie Iſis im Suchen des verlorenen Gottes, wird Ceres im Suchen der verlorenen Tochter ganz die Suchende. Doch liegt der erſte Grund des Begriffes tiefer. [Das Erſte iſt zugleich das Unterſte]. Alles Unterſte [aber], unter dem nichts mehr iſt, kann nur Sucht ſeyn, Weſen, das nicht ſowohl iſt, als nur trachtet zu ſeyn. Darum iſt nach ägyptiſcher Anſicht Ceres Herrſcherin der Todten (37), deren Zuſtand allgemein als ein Zuſtand von Unvermögenheit und kraftloſem Streben nach Wirklichkeit gedacht wird. Die Unterwelt ſelbſt heißt der geizige, der habſüchtige Dis oder Amenthes. Von Alters her wurden die Abgeſchiedenen von den Athenern Demetriſche (38) genannt, weil man ſich die vom Leib und der äußeren Welt Getrennten in einen Zuſtand lauterer Sucht verſetzt dachte, aus demſelben Grund alſo, warum die Manen in hebräiſcher Sprache die ſich Sehnenden, die Verlangenden hießen (39). Damit aber nicht jemand die Worte des weniger tiefſinnigen als witzigen römiſchen Dichters auch hieher anwende: Nimmer ja gehen Hunger zuſammen und Ceres (40), genügt zu erinnern, daß wir nicht bloß von einer fruchtbringenden, ſondern auch von einer Ceres-Erinnys wiſſen, und wie die Erinnyen überhaupt zu den älteren Gottheiten gehören (41), ſo iſt eben die furchtbare Ceres die ältere; denn der geſtillten Sucht muß die brennende vorausgehen, überſchwenglicher Fülle der Fruchtbarkeit die größte Empfänglichkeit, alſo verzehrender Hunger. Ihre volle Bedeutung erhält dadurch erſt die Strafe des Eryſichthon, den die zürnende Ceres mit unerſättlichem Heißhunger (42) heimſucht. Denn es iſt auch ſonſt dem tiefer Forſchenden nicht fremd, daß die Götter durch Verſtoßung in eben den Zuſtand ſtrafen, der durch ihre Gunſt überwunden worden. Darum leiden die Uneingeweihten in der Unterwelt die beſondere Strafe, daß ſie ein unfüllbares Gefäß raſtlos zu füllen ſich beſtreben (43).

Dieſe Nachweiſungen könnten hinlänglich ſcheinen zur Begründung der gegebenen Erklärung. Doch glauben wir, ſie der Gewißheit näher bringen zu können. Es ſind uns verſchiedene Bruchſtücke phöniſiſcher Kosmogonien erhalten. Eine derſelben ſetzt über alle Götter die Zeit, die, weil das gemeinſchaftlich Befaſſende und gleichſam Tragende aller Zahlen, ſelbſt für keine Zahl gilt; ihr zunächſt aber, alſo als erſte Zahl, nennt ſie die ſchmachtende Sehnſucht[1] (44). Ein anderes Bruchſtück phöniciſcher Kosmogonie, dem das Zeichen hoher Alterthümlichkeit an der Stirne geſchrieben ſteht, drückt ſich ſo aus: Zuerſt war der Hauch einer finſtern Luft und ein trübes Chaos, dieß alles für ſich grenzenlos. Als aber der Geiſt von der Liebe gegen die eignen Anfänge entbrannte, und eine Zuſammenziehung entſtand, wurde dieſes Band Sehnſucht genannt, und dieß war der Beginn der Erſchaffung aller Dinge (45). Hier wird der Anfang in ein Entbrennen gegen ſich ſelbſt, ein ſich ſelber Suchen geſetzt, das hieraus entſtehende Band iſt wieder, nur die gleichſam verkörperte, Sehnſucht und der Anlaß zu Erſchaffung aller Dinge. Einheimiſch in phöniſiſchen Kosmogonien war alſo die Vorſtellung der Sehnſucht als Anfangs, als erſten Grundes zur Schöpfung. Aber war ſie darum auch ſamothraliſch? Hierauf antwortet eine Stelle des Plinius, der unter den Werken des Skopas die Venus, den Phaëton, d. h. die Sehnſucht, und den Pothos nennt, Gottheiten (ſetzt er hinzu), die in Samothrake mit den heiligſten Gebräuchen verehrt werden (46). Gewiß alſo iſt, daß unter den ſamothraliſchen Gottheiten eine war, mit der der Begriff: Sehnſucht, verbunden wurde. Wir kennen mit ziemlicher Zuverläſſigkeit alle ſamothraliſchen Gottheiten, aber es iſt keine, welcher ſchmachtende Sehnſucht ſo eigen, ſo ganz angemeſſen wäre, als der, welche der alte Geſchichtſchreiber für Demeter erklärt, der alſo, welche Axieros genannt wurde (47). Hiedurch glauben wir die gegebene Erklärung zu dem in ſolchen Unter-
8 ſuchungen möglichen Grad der Gewißheit gebracht. Was die folgenden

[1] Das ſehnſüchtige Schmachten (Correctur im Handexemplar des Verfaſſers. Einige unbedeutende Styländerungen, ſowie kleine Zuſätze, wurden ohne weiteres in den Text aufgenommen. D. H.)

Namen der zweiten und dritten Persönlichkeiten betrifft, Axiokersa und Axiokersos: so möchte man sich zunächst darüber wundern, daß keiner der bisherigen Forscher in ihnen die Spur der uralten Wurzel des Ceres-Namens erblickt hat, da doch in diesem Zusammenhang alles auf Cerealischen Dienst und Lehre hindeutet. Wirklich ist Kersa nur nach einer andern Mundart dasselbe, was Ceres (in der alten Aussprache Keres) (48). Und da, nach einmal erwiesener Bedeutung der Axieros, daran, daß Axiokersa die Persephone ist, nicht zu zweifeln steht, so dient dieser Name nur als neuer Beleg des auch sonsther Bekannten, daß Proserpina nur Ceres, die Tochter nur die Mutter ist in einer andern Gestalt, und auch wohl ihre Namen, wie oft ihre Bilder, verwechselt worden (49). Zauber aber oder Zauberin (denn dieß bedeuten die Wörter) (50), kann sowohl Demeter als Persephone genannt werden. Denn als [das Schmachten nach Wirklichkeit, als] der Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen [sehnsuchtsvollen] Natur erkennen, ist Ceres die bewegende Kraft, durch deren unabläßiges Anziehen aus der ersten Unentschiedenheit alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Gestaltung gebracht wird. Aber die ursprünglich gestaltlose, darum in ihrem Tempel zu Rom als Vesta bildlos und in der reinen Flamme verehrte, Gottheit (51) nimmt in Persephone Gestalt an, und diese wird erst eigentlich der lebendige Zauber, gleichsam das Mittel und Gebild, an welches der unauflösliche Zauber geknüpft ist. Doch über diese Bedeutung kurz zu seyn, erlauben uns die gelehrten Zusammenstellungen Creuzers, die schwerlich einen andern obersten Verbindungsbegriff zulassen als den der Zauberin, in dem ohnehin auch der der Künstlerin gedacht wird. Zauberin ist [nach dem Ausdruck der Alten] Persephone als erster Anfang zum künftigen leiblichen Daseyn, als die, welche dieß Kleid der Sterblichkeit webt und das Blendwerk der Sinne hervorbringt, überhaupt als erstes Glied der vom Tiefsten bis ins Höchste gehenden, Anfang und Ende verbindenden Kette (52). Persephone heißt auch Maja, ein Name, der an Magia vielleicht mehr als nur erinnert (53). Auch Artemis sey was Persephone, soll schon durch Aeschylos verlautet haben (54), und auch Artemis heißt die

Zauberin nach der natürlichſten Ableitung (55). Aber überhaupt allen weiblichen Gottheiten liegt der Begriff des Zaubers zu Grunde, und wie die Götterlehre der alten Deutſchen, innerlicher, als geahndet wird, verwandt jener ſamothraliſchen, dem Othin die Freya zugeſellt und beiden mächtige Zauberkräfte zuſchreibt (56), ſo ſind Axiokerſa und Axiokerſos durch den gemeinſchaftlichen Begriff des Zaubers vereint.
9 Denn dieſe dritte Geſtalt iſt wirklich kein anderer, als der den Aegyptern Oſiris, den Griechen Dionyſos, den Deutſchen Othin war (57). Zwar der griechiſche Geſchichtſchreiber erklärt Axiokerſos als Hades, und alle Ausleger verſtehen dieß eigentlich, von Pluto nämlich oder dem ſtygiſchen Jupiter. Aber Hades und Dionyſos ſind dieſelben, lehrte ſchon Heraklit (58), und Oſiris-Dionyſos iſt König über die Abgeſchiedenen (59), wie unſer deutſcher Othin, wohlthätiger Gott, erſter Ueberbringer der fröhlichen Botſchaft, zugleich Herr im Todtenreich iſt. Dieſe Lehre, der freundliche Gott Dionyſos ſey der Hades, war unſtreitig die beſeligende Ueberzeugung, welche die Geheimlehren mittheilten. Nicht zu dem ſtrengen unterirdiſchen Zeus abwärts, ſondern zu dem milden Gott Oſiris aufwärts gehen die Seelen, dieß war der verborgenſte Sinn der Lehre, daß Dionyſos der Hades ſey. Deutlich erhellt dieß aus einer Stelle des Plutarch (60), wie aus jenem, ſelbſt auf römiſchen Grabmälern, ſo häufigen Nachruf: Lebe ſelig mit dem Oſiris (61). In dieſem Zuſammenhang war Perſephone nicht des Hades, ſondern als Kore und Libera des Dionyſos Gattin (62). Dabei blieb aber im öffentlichen Gebrauch der Hades wenigſtens im Beſitz des Namens, und ſo hieß nun Dionyſos ſelbſt Hades. Dionyſos alſo oder Oſiris iſt Axiokerſos, wie ja Axiokerſa-Perſephone auch Iſis iſt (63). Was aber der Name [Axiokerſos] aufs genaueſte ausdrückt, iſt ſchwer zu ſagen, da wir ihn nicht in ſeiner urſprünglichen Geſtalt kennen. Heißt dieſe Perſönlichkeit Axiokerſos bloß als Gemahl der Axiokerſa? Oder iſt er Zauberer in einem höheren Sinn, als der, welcher jenen Zauber der Perſephone überwindet, ihre Strenge mildert, jenes Urfeuer (denn auch ſie iſt Feuer) dämpft und beſchwört (64)? Dieß könnte auf jeden Fall nur durch Unterſuchungen ausgemacht werden, die ſich

für dieſen Vortrag nicht eignen. Aber welchen beſtimmteren Sinn man außer dem allgemeinen dem Namen gebe, ein zauberiſcher Gott iſt Dionyſos, ſey es daß man an die Schreckbilder denke, mit denen er die tyrrheniſchen Schiffer ſtraft, oder an ſein Amt als Eröffner der Natur, als alles mildernder Gott 65), als der feuchte, der dem trocknenden Feuer wehrt (66). So bilden alſo die drei erſten ſamothrakiſchen Götter dieſelbe Folge und Verkettung, in der wir auch ſonſt überall Demeter, Perſephone und Dionyſos finden. Es folgt die vierte Geſtalt, Kasmilos genannt, gewöhnlicher Kadmilos, auch Camillus. Ueber dieſen Namen nun ſind alle Erklärer ſo weit einſtimmig, daß er einen dienenden Gott bedeute; wie auch ſchon aus der Verrichtung des etruſciſch-römiſchen Camillus erhellen würde. Aber welches Gottes oder welcher Götter Diener? Die nicht minder einſtimmige Meinung iſt, eben jenen ihm vorangehenden Göttern ſey er als Diener beigeſellt, und zwar mit dem beſtimmten Begriffe der Unterordnung (67). Alſo der Ceres, der Proſerpina, dem Bacchos untergeordnet wäre Kadmilos oder Hermes? Denn auch das iſt unbezweifelt, daß er Hermes iſt. Mercur Diener dieſer Gottheiten, der ſonſt vorzugsweiſe Bote des höchſten der Götter, des Zeus, heißt? Zwar Er ruft Proſerpina aus der Unterwelt zurück, aber nicht im Dienſte der Ceres, nur auf Jupiters Geheiß (68). Es findet ſich bei Varro der Ausdruck: Camillus, ein Gott, der großen Götter Diener (69). Aber welcher Götter Diener, iſt auch dadurch nicht beſtimmt, vorausgeſetzt ſelbſt, daß die kabiriſchen Gottheiten ohne Unterſchied die großen genannt werden. Denn ihre Zahl wird ſehr beſtimmt auf ſieben angegeben, denen ein achter beigeſellt iſt. Alſo, Diener der großen Götter, iſt Camillus nicht nothwendig Diener jener drei erſten. Geſetzt aber, er diente zugleich den unteren und den oberen Göttern, ſo diente er jenen doch nur, ſofern er der Mittler zwiſchen ihnen und den oberen, alſo ſelbſt höher war denn ſie, und dieſes gleichſam die leitende Verbindung zu ſeyn zwiſchen den oberen und unteren Göttern, iſt ja des Hermes eigentlichſter Begriff (70). Er würde alſo den obern und untern in ſehr verſchiedenem Sinne dienen, jenen als ein wirklicher Diener, als ein gehorchendes Werkzeug, dieſen aber

als ein wohlthätiges und über ſie erhabenes Weſen. Sehr zu fürchten demnach iſt, daß durch die zu leicht angenommene Meinung, den drei erſten Gottheiten ſey Kadmilos als Diener zugeſellt, das ganze ſamothrakiſche Syſtem in ein falſches Licht geſtellt worden. Beſtätiget werden jene Zweifel durch die Namen ſelbſt. Denn Kadmilos mit der griechiſchen Endigung, mit der urſprünglichen Kadmiel, heißt wörtlich: der, der vor dem Gott hergeht (71), und dieſes wieder heißt nach morgenländiſchem Redegebrauch nichts anderes als der Verkündiger, der Herold des kommenden Gottes. Er verhält ſich inſofern zu dem unbekannten Gotte, wie ſich zu dem altteſtamentlichen Jehovah der ſogenannte Engel des Angeſichts verhält (72). Denn das Angeſicht bedeutet daſſelbe was Kadmi, nämlich das Vordere; der Engel des Angeſichts alſo iſt der Bote, der gleichſam das Vordere, das Vorausgehende der Gottheit iſt. Nicht alſo der ihm vorangehenden Götter, ſondern eines [erſt] kommenden, noch zukünftigen Gottes Diener iſt Kadmilos. Auf einen nicht ihm vorangehenden, ſondern ihm folgenden Gott deutet auch der andere, nicht weniger urkundliche Name. Kasmilos heißt nicht überhaupt nur ein Ausleger der Gottheit, wie gewöhnlich erklärt wird, ſondern beſtimmt der von der Gottheit weiſſagt, ſie voraus, die kommende verkündet (73). Alſo durchaus auf einen zukünftigen Gott deuten die Namen, auf einen Gott, zu dem ſich Kadmilos oder Hermes, nothwendig alſo auch die ihm vorausgehenden Götter, nur als untergeordnete, nur als Diener, als Herolde, Verkündiger verhalten. Bewieſen wäre daher aus der Natur der einzelnen Perſönlichkeiten ſelbſt, daß weder die erſte, Axieros, als Einheit und Quelle, der Götter und der Welt, vorangeſtellt, noch in der Kabirenlehre überhaupt ein Emanationsſyſtem in ägyptiſchem Sinn enthalten iſt (74). Weit entfernt ſich in herabſteigender Ordnung zu folgen, folgen ſich die Götter in aufſteigender; Axieros iſt zwar das erſte, aber nicht das oberſte Weſen, Kadmilos unter den vieren das
11 letzte, aber das höchſte. Natürlich iſt dem ſinnigen Forſcher die Neigung, alles Menſchliche ſoviel möglich menſchlich zu begreifen, natürlich alſo auch, in Erforſchung der alten Götterlehre ein Mittel zu ſuchen, wodurch die Vielheit göttlicher Naturen ſich mit dem menſchlich nothwendigen

und unaustilgbaren Gedanken der Einheit Gottes vereinigen ließe. Aber die Vorstellung der verschiedenen Götter als bloßer Ausflüsse Einer in ihnen, wie in verschiedenen Strahlen, sich fortpflanzenden Urkraft, ist weder an sich volksgemäß und deutlich (75), noch vermöge ihrer Unbestimmtheit und Grenzenlosigkeit verträglich sowohl mit der Bestimmtheit und Schärfe der Umrisse jeder einzelnen Gestalt als mit der geschlossenen Zahl dieser Gestalten. Allein auch mit menschlicher Denkweise läßt sie sich nicht wohl vereinen. Denn wer Einmal zum Gedanken Eines höchsten Wesens sich erhoben, von dem alle übrigen Naturen nur Ausströmungen sind, wird sich schwerlich entschließen diesen Ausflüssen seine Verehrung, geschweige jene aufrichtige, gefühlte Frömmigkeit zuzuwenden, die wir an manchen der Weisesten und Besten, die entweder in die Mysterien oder in die Lehren der Philosophen eingeweiht waren, an einem Xenophon z. B., wahrnehmen. Ganz anders verhält es sich, wenn die verschiedenen Götter nicht abwärts gehende, immer mehr sich abschwächende Ausflüsse einer höchsten und obersten Gottheit, wenn sie vielmehr Steigerungen einer untersten, zu Grunde liegenden Kraft sind, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären; alsdann nämlich sind sie wie Glieder einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, oder wie Sprossen einer Leiter, deren tiefere nicht übergehen darf, wer die höheren erklimmen will; dann, weil sie dem Menschen Mittler sind zwischen ihm und der höchsten Gottheit und nur Boten, Verkündiger, Herolde des kommenden Gottes, gewinnt die Verehrung derselben einen Schein, der sich auch mit der besseren Menschheit verträgt, und der allein erklärt, wie die den vielen Göttern erzeigte Verehrung so tiefe und fast unausreißbare Wurzeln schlagen, so lange sich erhalten konnte. Weder überhaupt zur Erklärung alter Götterlehre, noch zur Erklärung der samothrakischen insbesondere geeignet scheint also die Vorstellung der Emanation. Hier scheitert sie an dem recht verstandenen Begriffe des Kadmilos. Eine von unten wie Zahlen aufsteigende Reihe bilden die 12
vier uns urkundlich bekannten samothrakischen Gottheiten. Kadmilos, nicht den drei andern untergeordnet, steht vielmehr über ihnen. Diese Einsicht verwandelt auf einmal die ganze Folge in eine lebendig fort-

ſchreitende, und öffnet uns die Ausſicht in eine weitere Entwicklung der bis zur vierten Zahl bekannten Reihe. Die nächſte Frage iſt wohl, welcher Natur jener El, jener Gott ſey, deſſen Verkündiger und Diener zwar alle vorangehenden Gottheiten, zunächſt aber und unmittelbar Kadmilos iſt? Unſtreitig beginnt mit dieſem Gott eine neue Reihe von Offenbarungen, durch die ſich die Folge der Perſönlichkeiten bis in die Sieben- oder Achtzahl fortſetzt. Doch die vollſtändige Entwickelung dieſer Reihe, die noch andere Mittel fordert als in den ſamothrakiſchen Ueberlieferungen für ſich liegen, iſt nicht unſer Zweck. Es genügt uns, ſoweit dieß möglich iſt, über die Natur der dem Kadmilos [unmittelbar] folgenden Gottheit einigen
13 Aufſchluß zu geben. Zunächſt alſo iſt klar, daß jene erſten Gottheiten diejenigen Kräfte ſind, durch deren Wirken und Walten vorzugsweiſe das Weltganze beſteht; klar alſo, daß ſie weltliche, kosmiſche Gottheiten ſind. Denn ſie heißen alleſammt Hephäſte 76), in keinem andern Sinn, als Alexander der Große ſagte, auch Parmenio ſey Alexander. Hephäſtos ſelbſt iſt in keiner Kabirenreihe, ſo wenig als ſein Name unter denen der ſieben Planeten oder in dem Kreis der Wochentage vorkommt, dem Schlüſſel, wie ich einſt zu zeigen hoffe, aller Götterſyſteme. Sie alle zuſammen, dieſe vorangehenden oder, wie wir auch ſagen können, dienenden Gottheiten, ſind Hephäſtos (77). Die Schöpfung des Hephäſtos iſt die Welt der Nothwendigkeit. Er iſt es, der in ſtrengem Zwange das All hält (78). Er aber iſt [auch der kunſtreiche Bildner des Ganzen. Er iſt] es auch, der den Göttern, den höheren unſtreitig als er ſelbſt, die innerweltlichen Sitze bildet (79). Eben dieſes thun alſo jene dienenden Gottheiten, die ſich auch dadurch wieder als die, nur die Epiphanie, die Offenbarung der höheren Götter vorbereitenden darſtellen. Man könnte von ihnen ſagen, ſie ſey'n nicht ſowohl göttliche, als gottwirkende, theurgiſche Naturen, und als theurgiſch ſtellt ſich ja mehr und mehr die ganze Verkettung dar. Wenn alſo jene vorangehenden Perſönlichkeiten [inner-]weltliche Gottheiten ſind, ſo iſt der Gott, zu dem ſie die Führer und Leiter ſind, und dem unmittelbar Kadmilos dient, der überweltliche Gott, der Gott, der ſie beherrſcht und dadurch Herr der Welt iſt, der Demiurg oder im höchſten

Sinne Zeus (80). So hieß in Eleuſis der, welcher den Hermes oder Kadmilos vorſtellte, der heilige Herold; aber der höchſte Prieſter, welcher den höchſten der Götter vorſtellte, war das Ebenbild des Welterbauers und als ſolcher geſchmückt (81). Der etruſciſch-römiſche Camillus war keineswegs ein jedem Prieſter ohne Unterſchied dienender Gehülfe, er war, was bisher nicht beachtet worden, der ausdrücklichen Erklärung alter Schriftſteller zufolge, der dem Prieſter des Jupiters dienende Knabe (82). Da alſo dieſer den Zeus ſelbſt vorſtellte, ſo war der Camillus zu ihm in demſelben Verhältniß, in welchem nach der gegebenen Anſicht der kabiriſche Kadmilos zum höchſten Gott iſt. Die aufſteigende Reihe verhält ſich daher jetzt ſo: Das Tiefſte Ceres, deren Weſen Hunger und Sucht, und die der erſte entfernteſte Anfang alles wirklichen, offenbaren Seyns iſt. Die nächſte Proſerpina, Weſen oder Grundanfang der ganzen ſichtbaren [äußeren] Natur; dann Dionyſos, Herr der Geiſterwelt. Ueber Natur und Geiſterwelt das die beiden ſowohl unter ſich als mit dem Ueberweltlichen vermittelnde, Kadmilos oder Hermes (83). Ueber dieſen allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg (84). Alſo ein von untergeordneten Perſönlichkeiten oder 14
Naturgottheiten zu einer höchſten ſie alle beherrſchenden Perſönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott, aufſteigendes Syſtem war die kabiriſche Lehre (85). Noch weit entfernt aber iſt dieſe Darſtellung von jener andern Behauptung, die zuerſt Warburton ausgeſchmückt, nach ihm auch deutſche Gelehrte annehmlich gefunden, welcher zufolge das eigentliche Geheimniß aller Myſterien des Alterthums die Lehre von der Einheit Gottes war, und zwar in jenem verneinenden, alle Vielheit ausſchließenden Sinne, den die jetzige Zeit mit dieſem Begriffe verbindet. Undenkbar wäre ſchon an ſich ein ſolcher Widerſpruch zwiſchen dem öffentlichen Götterdienſt und der Geheimlehre. Er konnte, wie Sainte-Croix bemerkt, nicht kurze Zeit, geſchweige an zweitauſend Jahre dauern, ohne die Altäre umzuſtoßen, ja ohne die Ruhe der bürgerlichen Geſellſchaft zu erſchüttern. Mit der einen Hand erſchaffen und mit der andern vernichten, öffentlich täuſchen und insgeheim aufklären, den Götterdienſt durch Geſetze befeſtigen, die Frevel dagegen mit Ernſt beſtrafen, heimlich

den Unglauben nähren und aufmuntern, welche Geſetzgebung (86)! Ein Gedanke, der einer in ſo manchen Verhältniſſen an Betrug gewöhnten [ja des Betrugs ſich rühmenden] Zeit vielleicht zuſagen konnte, den aber das gerade, geſunde, kräftige Alterthum wie mit Einer Stimme verwirft (87). Es iſt vielmehr alle Wahrſcheinlichkeit, daß in den Geheimniſſen eben daſſelbe, was in dem öffentlichen Dienſt, aber nur nach ſeinen verborgenen Beziehungen, dargeſtellt wurde, und daß jene von dieſem ſich nicht mehr unterſchieden als etwa die eſoteriſchen oder akroamatiſchen Vorträge der Philoſophen von den exoteriſchen. Vollends aber jener, nicht alt-, nicht neuteſtamentlich, nur etwa mahommedaniſch zu nennende Monotheismus, deſſen Begriff doch eigentlich immer jenen Behauptungen zu Grund gelegt wird, widerſtrebt dem ganzen Alterthum und der ſchöneren Menſchlichkeit, die ſich ganz in dem Ausſpruche des Heraklit ſpiegelt, dem auch Plato Beifall gegeben: Das Eine weiſe Weſen will nicht das alleinige genannt ſeyn, den Namen Zeus will es (88)! Eine andere Folge möchte man verſucht ſeyn, jener obwohl flüchtigen Vergleichung zu geben zwiſchen ſamothrakiſchen und altteſtamentlichen Vorſtellungen, zumal ſie weiter fortgeſetzt noch auf tiefere Uebereinſtimmungen leiten würde. Man könnte darin eine neue Beſtätigung ſehen wollen der älteren von Gerhard Voſſius, Bochart und andern ehrenwerthen Forſchern gefaßten Anſicht. Nach derſelben iſt die geſammte Götterlehre des Heidenthums nur Verunſtaltung der altteſtamentlichen Geſchichte und der an das Volk Gottes ergangenen Offenbarung (89). Dieſe alſo wird für ein Aeußerſtes und Letztes genommen, über das keine geſchichtliche Erklärung hinausgehen kann. Wie aber, wenn dieſe Annahme ſelbſt nur willkürlich wäre? Wenn ſich ſchon in griechiſcher Götterlehre (von indiſcher und anderer morgenländiſcher nicht zu reden) Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wiſſenſchaftlichen Syſtems zeigten, das weit über den Umkreis hinausginge, den die älteſte durch ſchriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat (90)? Wenn überhaupt dieſe nicht ſowohl einen neuen Strom von Erkenntniß eröffnet hätte, als den durch eine frühere ſchon eröffneten nur in ein engeres, aber eben darum ſicherer fortleitendes Beet eingeſchloſſen? Wenn ſie,

nach einmal eingetretener Verderbniß und unaufhaltſamer Entartung in Vielgötterei, mit weiſeſter Einſchränkung, von jenem Urſyſtem nur einen Theil, aber doch diejenigen Züge erhalten hätte, die wieder ins große und umfaſſende Ganze leiten können? Dieſem jedoch ſey wie ihm wolle, 16
ſo beweiſen jene Vergleichungen wenigſtens, daß der griechiſche Götterglaube auf höhere Quellen als auf ägyptiſche und indiſche Vorſtellungen zurückzuführen iſt. Ja wenn die Frage entſtünde, welche von den verſchiedenen Götterlehren, ob die ägyptiſche und indiſche, ob die griechiſche näher der Urquelle geblieben: der unbefangene Forſcher würde kaum anſtehen, für die letzte zu entſcheiden. In der griechiſchen Fabel, jener Göttergeſchichte, wie ſie vorzüglich Homer den Griechen gedichtet, iſt es eine unſchuldige, faſt kindiſche Phantaſie, die, nur gleichſam verſuchsweiſe, ſpielend und mit dem Vorbehalt es wiederherzuſtellen, das Band auflöst, wodurch die vielen Götter Ein Gott ſind; im ägyptiſchen und indiſchen Syſtem iſt ein ernſtlicher Mißverſtand, ja ein Dämoniſches nicht zu verkennen, ein wie mit Abſicht wirkender Geiſt des Irrthums, der den Mißverſtand ins Ungeheure, ja ins Gräuelhafte auswirkt. Hatte jenes Naturvolk der Pelasger, aus dem alle griechiſche Kraft und Herrlichkeit aufgegangen ſcheint (91), die Grundbegriffe ſchon getrübt, nicht in natürlicher Unſchuld und Friſche erhalten, nimmer, ſo hoch wir den lebendigen Sinn der Griechen anſchlagen mögen, konnten dieſe Vorſtellungen in ſo lautere Schönheit ſich entfalten, nimmer ſo treu, ſo arglos, ſo unbefangen mitten im Spiel, jene tieferen Verbindungen bewahren, deren geheimer Zauber uns auch dann noch trifft, wenn wir die Göttergeſtalten in ihrer völligen dichteriſchen und künſtleriſchen Unabhängigkeit vor uns walten laſſen. Wiederhergeſtellt wurde jenes im Spiel der Dichtung gelöste Band im Ernſt der Geheimlehren. Geſchichtlich unzweifelhaft iſt, daß auch dieſe den Griechen vom Ausland oder von den Barbaren gekommen. Aber warum eben aus Aegypten? Weil Herodot von den dodonäiſchen Prieſterinnen gehört, aus Aegypten haben die Pelasger zuerſt die Namen der Gottheiten erfahren (92)? Aber derſelbe Herodot gibt kurz zuvor eben dieſe Herleitung der griechiſchen Götternamen aus Aegypten nur für ſeine Meinung (93), die um ſo weniger

Entſcheidendes haben kann, da ihm ſo weſentliche Mittel der Beurtheilung fehlten und Urkunden, die vor uns aufgeſchlagen liegen (94). Welche ganz andere Welt ging dem Vater der Geſchichte auf, wenn er die althebräiſchen Denkmäler kannte, ihm, deſſen Aufmerkſamkeit nicht entgangen war, daß die erſten bacchiſchen Orgien Griechenlands von jenen Phöniciern herkommen, die ſich mit dem Tyrier Kadmus in Böotien niedergelaſſen (95). Ueber die Geheimniſſe Samothrakes äußert er ſich entſchieden, die Inſul habe ſie von den Pelasgern empfangen, welche zuerſt dort, ehe mit den
17 Athenern zuſammen, gewohnt (96). Der einzige, doch nur ſcheinbare Grund, der einige Forſcher bewegen konnte, die erſte Quelle des Kabiren-Dienſtes in Aegypten zu ſuchen (97), iſt eine beſondere Erzählung des joniſchen Geſchichtſchreibers. Zu Memphis ſey Kambyſes in das Heiligthum des Hephäſtos gegangen und habe des Bildes nicht wenig geſpottet. Denn es ſey, wie die phöniſiſchen Patäken, die Nachbildung eines Pygmäen. Auch in das Heiligthum der Kabiren, in das niemanden als dem Prieſter zu gehen verſtattet geweſen, ſey der Frevler gedrungen, und habe unter vielem Gelächter ihre Bilder verbrannt, denn auch ſie ſeyen den Bildern des Hephäſtos ähnlich (98). Die Vergleichung der Hephäſtos- und der Kabiren-Bilder mit den phöniſiſchen Schutzgöttern würde jedoch die umgekehrte Ableitung der Kabiren Aegyptens von den Zwerggöttern Phönikiens ebenſo gut verſtatten, da dieſes Land nach ebenſo unverwerflichen Zeugniſſen zu den älteſten Sitzen der Kabiren gehört (99). Ueber die erſte Herkunft des Kabiren-Dienſtes möchte alſo aus jener Geſchichte nichts zu ſchließen ſeyn. Um ſo merkwürdiger iſt an ſich die Erzählung, in Pygmäen-Geſtalt habe man die Kabiren zu Memphis geſehen. Wie reimt ſich dieſe Geſtalt, wir wollen nicht ſagen mit jener Vorſtellung, nach welcher Hephäſtos der höchſte Gott ſowohl des kabiriſchen als des ägyptiſchen Syſtems iſt und alle anderen Götter nur Ausflüſſe von ihm; wie reimt ſich eine ſolche Abbildung auch nur mit dem Namen der großen Götter, welcher den Kabiren ſo allgemein beigelegt wird? Einer der älteren Unterſucher wollte die Schwierigkeit durch Auslegung hinwegräumen (100), unthunlich ſchon darum, weil unzweifelhafte Spuren ſind, daß dieſelben Götter auch außer Aegypten

zwergartig gebildet wurden (101). In bildlichen Vorstellungen, wie bei dem Dichter, trägt der Greis Anchises die vaterländischen Penaten in der Hand aus Ilium (102), ein Beweis wenigstens der Kleinheit dieser Bilder, die Gottheiten darstellten, welche mit kabirischen zunächst verwandt waren. Man könnte versucht seyn zu sagen: die ersten Kabiren wenigstens seyen alle dienende Gottheiten und darum wie der etruscisch-römische Camillus als Knaben gebildet worden. Aber Knaben sind keine Zwerge. Angemessener ist Folgendes, zumal es auf einer Vorstellung beruht, die erweislich vorhanden war (103). Als Götter und als die ältesten der Wesen wurden sie nothwendig in ehrwürdiger Gestalt und als Alte gedacht; [als dienende Wesen aber oder] als Camille jugendlich und wie Knaben. Die noch rohe aber aufrichtige Idoloplastik wußte diese streitenden Begriffe nur in der Gestalt von Zwergen zu vereinigen. Freilich ist dabei anzunehmen, was sich indeß auch sonst rechtfertigen läßt, daß nur die ersten Kabiren in solcher Gestalt abgebildet wurden, denn nur als Söhne des Hephästos, nur sofern selbst Hephäste, waren die Kabiren zu Memphis in Pygmäengestalt zu sehen. Außerdem glauben wir, einen, der menschlichen Einbildungskraft auch sonst gewöhnlichen, zumal wieder an altdeutsche und nordische Vorstellungen erinnernden Zug darin zu finden, diesen nämlich, große aber mehr zauberische als natürliche Kräfte mit der Zwergengestalt vereinigt zu denken. Hat doch schon einer alten nichts weniger als geradezu verwerflichen Ableitung zufolge unser deutsches Wort Zwerg [im Altdeutschen Tuwerg] das griechische Theurgos zur Wurzel, und demnach vom Ursprung her die Bedeutung eines zauberkräftigen Wesens. [Wer denkt nicht an die kunstreichen, auch in dieser Beziehung hephästischen Zwerge der nordischen Heldensagen?] Auch an unsere Bergmännlein dürfen wir erinnern, von denen noch unser wackerer Landsmann Georg Agricola viel Treuherziges zu erzählen weiß; denn auch sie sind ja so zu reden Söhne des Hephästos, die mit Metallen Verkehr haben und sogar Waffen aus ihnen verfertigen (104). Da indeß mit der Gestalt von Pygmäen gerade der Begriff übernatürlicher Stärke verbunden ist, so könnte es nicht befremden, wenn etwa die, welche als Zwergen, in einer andern Wendung

als Rieſen gedacht werden (105), nicht auffallen, wenn unter den, wie es ſcheint, noch kleiner gedachten, Idäiſchen Daktylen (106) auch Hercules genannt wird, und wenn jenes unförmliche Bild der älteſten Kabiren [ſpäter] ſich in die herrlichen Geſtalten der Dioskuren verklärt (107). Auf den Begriff zauberiſcher, theurgiſcher Kräfte führt alſo auch die Angabe ihrer Geſtalt zurück. Welche Bedeutung durch ihren gemeinſchaftlichen Namen ausgedrückt ſey, möchte zuletzt Unterſuchung verdienen. Hierüber jedoch iſt unter allen Forſchern faſt Eine Meinung. Den Begriff der mächtigen, der ſtarken Götter drücke der Kabiren-Name aus, nach der Bedeutung eines gleichlautenden hebräiſchen Worts. Alle anderen Bedenklichkeiten gegen dieſe Erklärung (108) überwindet beinahe das Eine, daß eben dieſe Götter immer und überall, zuſammen und auch einzeln, die Großen, die Mächtigen genannt werden (109). Dennoch was bürgt dafür, daß eben dieſer Begriff durch das Wort Kabiren ausgedrückt worden? Es bleibt immer der nicht grundloſe Zweifel, daß eigentlich nur die höheren Götter des kabiriſchen Syſtems die Großen genannt worden (110). Aber auch zu allgemein, nicht bezeichnend genug für den eigenthümlichen Begriff, lautet der Name, um ſich durch die erſte Aehnlichkeit hinreißen zu laſſen. Von ſelbſt drängt uns die Unterſuchung, die Eigenthümlichkeiten der Kabiren nochmals in Einem Bilde zuſammen zu faſſen. Die erſten Kabiren alſo waren magiſche oder beſtimmter zu reden theurgiſche, die höheren Götter zur Wirkung bringende Kräfte oder Naturen (111). Doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Folge und Verkettung üben ſie den Zauber aus, durch den das Ueberweltliche in die Wirklichkeit gezogen wird. Nun ſtehen auch die durch ſie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen wieder in einer magiſchen Verknüpfung. Die ganze Kabiren-Reihe bildet alſo eine das Tiefſte mit dem Höchſten verbindende Zauberkette. Kein Glied dieſer Kette darf unwirkſam ſeyn oder austreten, ſoll nicht der Zauber verſchwinden. Wie nicht die Erſcheinung Eines Dioskuren, wie nur das Zeichen der zwei vereinten Flammen den Seefahrern heilbedeutend iſt, ſo ſind die Kabiren nur zuſammen die großen heilbringenden Götter und werden nicht einzeln, ſondern nur gemeinſchaftlich verehrt (112).

Alſo den Begriff der unauflöslich (wie Dioskuren) Vereinigten und zwar der magiſch Vereinigten mußte der Name bedeuten, wenn er vollkommen ihre gemeinſchaftliche Natur ausdrücken ſollte. Hätte man nun für den gegebenen Begriff den Namen zu erfinden, ſo wäre kein mehr bezeichnender auszudenken als der der Kabiren, ſobald man denſelben [nicht, wie gewöhnlich, von dem hebräiſchen Kabbir, das nur Stärke, und auch dieſes nicht einmal ſicher bedeutet, ſondern] von einem andern Worte derſelben Sprache ableitet, welches zugleich den Begriff einer unauflöslichen Vereinigung und den des Zaubers in ſich ſchließt (113). 19
Wird nun ſchon durch das genaue Zuſammentreffen von Wort und Sache dieſe Erklärung die wahrſcheinlichere, ſo erhebt ſie zur Gewißheit eine unerwartet aber um ſo beſtätigender hinzutretende Aehnlichkeit. Ein Götter-Rath, alſo ein zuſammengehöriges Ganzes von Göttern, findet ſich bei den alten Etruſkern, unbekannt waren die einzelnen Namen (114), aber ſie alle zuſammen hießen Consentes und Complices (115), welches nur Erklärung, ja wörtliche Ueberſetzung des Kabiren-Namens iſt, wofern ihm die von uns angenommene Bedeutung zugeſchrieben wird. Es waren ihrer ſechs männliche und ſechs weibliche Weſen, außer dieſen aber, dem ſie gemeinſchaftlich untergeordnet waren, Jupiter. Denkt man an die Geſchlechts-Doppelheit aller alten Gottheiten, nicht eben daß in einerlei Weſen widernatürlich beide Geſchlechter vereinigt waren, ſondern daß jede Perſönlichkeit oder, ſo zu ſagen, jede Stufe in der Götterfolge durch eine männliche und weibliche Gottheit zugleich bezeichnet war (116), ſo entdeckt ſich auch hier wieder jene kabiriſche, ſich in Jupiter als Einheit auflöſende Siebenzahl (117). Verſchiedene Götter, waren ſie doch zuſammen wie Einer (118). Dorthin, nach dem Tuſcerland hatten, wie geſchichtlich bekannt iſt, Pelasgiſche Pflanzer ihre Götter gebracht, an Lavinium's Küſte ſchiffte Aeneas die trojaniſchen Penaten aus, [die nur eins ſind mit kabiriſchen Weſen]. Und von eben dieſen tuſciſchen Göttern verſichert Varro, Complices ſeyn ſie genannt worden, weil ſie nur miteinander leben und miteinander ſterben können. Unmöglich wäre, zu dieſem Ausdruck etwas hinzuzuſetzen oder den wahren Gedanken jener vereinigten Götter trefflicher zu bezeichnen. Und ſo

wird hinwiederum die erforſchte Bedeutung des Namens urkundlich für den inneren Sinn des Kabirenſyſtems, ein Zeugniß unſerer zuerſt aus der Folge dieſer Götter entwickelten Erklärung. Darſtellung des unauflöslichen Lebens ſelbſt, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefſten ins Höchſte fortſchreitet, Darſtellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unſichtbare ja Ueberwirkliche unabläſſig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefſten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren. In dieſen Ausdrücken freilich wurde ſie dort, in Samothrake, ſchwerlich vorgetragen; ohnehin hatte die Einweihung in die Geheimniſſe mehr die Abſicht, ſich für Leben und Tod den höheren Göttern zu verbinden, als Aufſchluß über das Weltall zu erhalten. Als theurgiſche Mittel dieſer Verbindung wurden die unteren Götter betrachtet und als ſolche auch verehrt. Nicht abwärts, in die ſichtbare Welt herein, aufwärts erſtreckte ſich dieſer Zauber. Der Eingeweihte wurde durch die empfangenen Weihen ſelbſt ein Glied jener magiſchen Kette, er ſelber ein Kabir, aufgenommen in den unzerreißbaren Zuſammenhang und, wie die alte Inſchrift ſich ausdrückt, dem Heer der oberen Götter geſellt (119). In dem Sinn mochten die Kabiren oder ihre Diener wohl Erfinder von Zaubergeſängen heißen, wie Sokrates ſagt, das Kind in uns müſſe immerfort beſchworen und wie mit Zaubergeſängen geheilt werden, bis es von der Todesfurcht frei ſey (120). Von der einen Seite ganz auf die Geſinnung und das Leben ſich hinrichtend, mochte die eigentliche Lehre von der andern ganz verſinnlicht werden, wahrſcheinlich indem man den Chor der Götter durch den Reigen der Geſtirne darſtellte (121). Und welch' herrlicheres Sinnbild des Grundgedankens ließ ſich erfinden als die unauflöslich verbundene Bewegung dieſer Himmelslichter, in deren Chor kein Glied fehlen kann ohne Zuſammenſturz des Ganzen, von denen aufs eigentlichſte zu ſagen iſt, daß ſie nur zuſammen geboren werden und nur zugleich miteinander ſterben können! Vieles (doch wiſſen wir es nicht) mochte im Lauf der Zeiten verhüllt, manches (ein Schickſal vieler höheren und beſſeren Lehren) getrübt und der Bedeutung beraubt werden. Aber welche

Verhüllungen ſie gelitten, welche Richtungen genommen haben mag, unzerſtörlich blieb der Grundgedanke, unverkennbar das Ganze der urſprünglichen Lehre, ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinſte und der Wahrheit ähnlichſte des ganzen Heidenthums. Nicht ganz unwürdig aber ſchien der Feier dieſes Tages der Verſuch, einen Glauben hoher Vergangenheit zu enträthſeln. Denn Erforſchung des Vergangenen erfüllt den größten Theil aller wiſſenſchaftlichen Arbeit. Ob es die älteſten Züge, Kriegsthaten und Verfaſſungen der Völker ſind, die erforſcht werden, ob das Bild untergegangener Schöpfungen der reichen Natur aus faſt unkenntlichen Abdrücken wiederhergeſtellt wird, ob die Spuren des Wegs aufgeſucht werden, dem die Erde in ihrer Entwicklung gefolgt iſt: immer gehen dieſe Nachforſchungen auf Zeiten der Vergangenheit. Von allem Forſchungswürdigen aber bleibt das Würdigſte, was einſt Menſchen innerlich vereint, worin Tauſende und zum Theil die Beſten ihrer Zeit die höchſte Weihe des Lebens erkannt. In den ſpätern Zeiten römiſcher Kaiſerherrſchaft wurde der einſt heilige Name der Kabiren durch Schmeichelei entweiht; auf Münzen erſcheinen nicht bloß die Bruſtbilder des frommen Antoninus oder des Marcus Aurelius, auch der Kopf eines Domitian mit der Umſchrift kabiriſcher Gottheiten (122). Uns wäre die ſchönſte Anwendung des Namens in dem Augenblick verſtattet, da er zugleich an jenes kabiriſche Bündniß erinnert, durch welches erſt die Macht gebrochen, endlich die letzten Zuckungen erſtickt worden eines wahrhaft typhoniſchen Reichs, das nur zu enden gedroht in allgemeiner Entſittlichung. Aber jeden fremderen Ausdruck, jede künſtlichere Wendung ſtößt das einfache Gefühl von ſich, in dem wir uns des allgeliebten Königes freuen, und in welches wie in die heißen Gelübde für Sein lang dauerndes Wohl wir mit Seinem ganzen Volk einſtimmen.

Anmerkungen.

Jeder, der nicht Fremdling iſt in Forſchungen dieſer Art, wird, auch unverſichert, von ſelbſt glauben, leichter und angenehmer hätte der Verfaſſer den Stoff der folgenden Anmerkungen in den Text ſelbſt verarbeitet, als nun von ihm ausgeſchieden. Aber etymologiſche Forſchungen, und ſolche, bei denen es auf Vergleichung von Stellen und Worten alter Schriftſteller ankommt, eignen ſich nicht für einen öffentlichen Vortrag, zumal vor gemiſchten Zuhörern. Den aus der Sonderung entſtandenen Nachtheilen mußte alſo der Verfaſſer ſich unterwerfen. Zuerſt dem, daß manche Behauptung geradezu aufgeſtellt worden, die allmählich eingeleitet und aus den einzelnen hieher verwieſenen Unterſuchungen Schritt für Schritt entwickelt leichter Eingang finden konnte. Sodann daß die Anmerkungen den Text überſchwellen, ja mitunter wohl ſich ganz unabhängig von ihm zu machen ſcheinen. In Bezug auf ſolche Fälle bemerke ich daher, daß manches angeführt werden mußte, das nicht der einzelnen Erklärung, ſondern dem ganzen Syſtem von Erklärung zur Stütze dient, das hier zuerſt angewendet worden. Einiges mußte inſofern über den Text hinaus zu gehen ſcheinen, das doch wirklich nöthig iſt, ihn zu begründen. Wer daher über das Ganze der Anſicht urtheilen will, wird um ſo weniger umhin können, den Anmerkungen ein eignes Studium zu widmen. Wenn auf die ſprachlichen Erörterungen faſt zu ängſtlicher Fleiß verwendet ſcheinen ſollte, ſo iſt dem Verf. angenehmer, deßhalb getadelt als wegen des Gegentheils gelobt zu werden; denn ſolche Unterſuchungen, wenn nicht mit Strenge und oft peinlicher Sorgfalt getrieben, ſind gar nichts.

1) Samothrace — attollitur. Plin. N. Hist. IV, 23 p. 214 ed. Hard. Heutzutag Samothraki: den Mündungen des Hebrus und Lyſſus gegenüber, nahe am Eingang des Melaniſchen Meerbuſens. Als älterer Name ſoll nach Scholl. Apoll. Arg. v. 917 Leukoſia von Ariſtoteles erwähnt werden *ἐν τῇ Σαμοθράκης πολιτείᾳ*; als ſolchen geben nebſt Pauſanias Achaic. L. IV, p. 530 ed. Kuhn mehrere andere auch Dardania an. Ueber die Urſachen des angeblich ſpäteren Namens Samos finden ſich abweichende Erklärungen, die ſich zum Theil ſchon durch die homeriſche Erwähnung widerlegen. Das Wahrſcheinlichſte hat Strabo geſehen, Geogr. L. X, p. 457 ed. Paris., von der Höhe ihrer Berge haben dieſe ſowohl als die beiden anderen Samos den Namen erhalten, *ἐπειδὴ Σάμους ἐκάλουν τὰ ὕψη*. Er mochte dabei an *σῆμα* dor. *σᾶμα* denken: Bochart, Geogr. S. L. I, c. 8 leitet dieſelbe Bedeutung wahrſcheinlicher aus morgenländiſchen Wurzeln ab. Vergl. die Meinung einiger Ausleger zu Genes. 11, 4 und Münters Erklärung einer Inſchrift, die auf die Samothrak. Geh. Bezug hat, Kopenh. 1810. S. 29. Demnach würde der Name Samos ſchon den Zeiten angehören, da Phönikier dieſe Meere durchſchifften, und nur der Zuſatz thrakiſche das Spätere ſeyn, das zuſammengezogene Samothrake, das Homer noch nicht kennt (ſ. die Bemerkung in Hesych. II, p. 1148 ed. Alb. und Virgils Ausdruck: Threiciamque Samon, quae nunc Samothracia fertur) das Allerſpäteſte. Dieß iſt die Meinung der im Text ausgedrückten Stelle des Strabo in Exc. L. VII extr. *ἐκαλεῖτο δὲ ἡ Σαμοθρᾴκη Σάμος πρίν*. Der Grund des Namens Leukoſia mag auf ſich beruhen, wie des auffallenderen Melite (Malta), den Strabo nennt X, p. 472; Dardania (nämlich insula) iſt aber ſo wenig Name als Electria (tellus) bei Val. Flacc. Arg. II, 431 und hiernach zu beurtheilen Plinius l. c. Callimachus eam antiquo nomine Dardaniam vocat.

2) So meinte namentlich Strato, bei Strab. Geogr. I, p. 49. Die Anſchwellung ſey durch die einſtrömenden Flüſſe nach und nach bewirkt worden.

3) Der Beiname des Erderſchütterers, den Poſeidaon in den

homeriſchen Gedichten führt, und die fortdauernden Wirkungen des unterirdiſchen Feuers in jenen Gewäſſern machen eine ſolche Verbindung glaublich. Seit Menſchengedenken (ohngefähr 237 J. v. C. G.) wurde durch daſſelbe Theraſia von Thera getrennt, kurz darauf zwiſchen beiden die neue Inſul Hiera (die heilige; nach Choiseul-Gouffier jetzt die große Cammeni) unter einer bis nach Rhodos verſpürten, vielen Städten Aſiens verderblichen Erſchütterung emporgehoben, und dieſer 46 J. v. C. G. die neue Inſel Thia (die göttliche) hinzugefügt, Plin. IV, 23 p. 213; im Anfang des 16ten folgte die kleine Cammeni, im Anfang des vorigen Jahrhunderts wurde in derſelben Gegend eine neue Inſul von 5 Meilen im Umfang, mit Erdbeben, unterirdiſchem Donner und Feuer emporgetrieben. Davon Choiseul-Gouffier Voy. pitt. de la Gr. T. I. Missions du Levant T. II.

4) Damals als große Strecken Aſiens für immer, andere für eine Zeitlang bedeckt worden, ſey'n, ſo erzählten die Einwohner, auch die Niederungen Samothrakes überſchwemmt worden; auf den höchſten Berggipfeln haben ſie unter ſteten Gelübden gegen die vaterländiſchen Götter Hülfe geſucht. Noch ſtehen, ſetzt Diod. Sic. V, 47 p. 357 ed. Wessel.-Bip. hinzu, im Umfang der ganzen Inſul Altäre, welche die Grenzen der damaligen Gefahr und der Rettung bezeichnen.

5) Vel importuosissima omnium. Plin. p. 214. Daraus macht Sainte-Croix, Recherches sur les mystères du paganisme, p. 32: „absolument sans port“ (wahrſcheinlich den Zuſatz zu erhöhen: la superstition seule engageoit à y aborder), gleich unverträglich mit dem Superlativ, und mit Liv. Hist. XLV, 6: Demetrium est portus in promontorio quodam Samothracae (im Norden der Inſul, meint Choiseul-Gouffier T. II, p. 123, wo er noch Spuren des Cerestempels zu erkennen glaubte) und Plut. in Vit. Paul. Aem. c. 26.

6) Dieß zeigt der homeriſche Ausdruck: ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς Σάμου ὑλήσσης Il. XIII, 12, der ſchon erwähnte des Plinius: S. attollitur monte Saoce decem millia passuum altitudinis, auch daß er Name dieſes Bergs (Σαωκίς) als Name der ganzen Inſul galt, Hesych. hac v. p. 1161. Zu wenig iſt uns übrigens von der Natur-

geſchichte Samothrakes bekannt. Ob das den Kabiren und der Hekate beſonders heilige Zerynthium antrum auf der Inſul ſelbſt oder an der Küſte von Thracien lag, iſt ungewiß, denn auch einige Städte des feſten Landes und ihre Gebiete gehörten zu Samothrakien. Lucret VI, 1042. 44: Exsultare etiam Samothracia ferrea vidi — — lapis hic Magnes cum subditus esset. Ob bloß aus ſamothrakiſchen Bergwerken (der Inſul oder des feſten Landes) gewonnenes Eiſen gemeint iſt, oder Idole, wie Turneb. Adv. L. 20, c. 2 will, oder (wahrſcheinlicher) eiſerne Ringe, Amulete, Talismane (an Bouſſolen wird niemand denken), die von dort kamen, iſt nicht ganz zu entſcheiden.

7) Aber nicht achtlos lauſchte der Erderſchüttrer Poſeidon,
Denn er ſaß, anſtaunend den Kampf und die Waffen-Entſcheidung,
Hoch auf dem oberſten Gipfel der grün-umwaldeten Samos
Thrakias, dort erſchien mit allen Höh'n ihm der Ida,
Auch erſchien ihm Priamos Stadt und der Danaer Schiffe.
Il. 13, 10. ff. nach Voß.

8) Diod. Sic. I, 49. p. 362. 63.

9) Auf die ſogenannte Beichte wird daraus geſchloſſen, daß keiner einen Götter-Ausſpruch erhalten konnte, ohne die unrechtmäßigſte Handlung ſeines Lebens bekannt zu haben, wie von Lyſander gefordert wurde, Plutarch. Apophth. Lac. Opp. ed. Wytt. Oxon. I, p. 639. Aber eben dieſe Frage zeigt, daß es Verbrechen gab, die nicht erlaubten, ſich den Göttern zu nähern. Hesych. II, p. 293 ſagt unbeſtimmt: *Κοίης ἱερεὺς Καβείρων, ὁ καθαίρων φονέα*, aber alle Umſtände, beſonders die Eleuſiniſche Strenge, laſſen vermuthen, daß nur unverſchuldeter Mord der Verſöhnung fähig war.

10) Sacram hanc insulam et augusti totam atque inviolati soli esse, ſagt der Römer L. Atilius in der Anrede an die Samothrakier, Liv. l. cit. Sogar der Name bedeute *ἱερὰν νῆσον*, iſt eine von Diodor III, p. 324 erwähnte Meinung.

11) Diod. L. V, c. 49 extr. Ap. Arg. I, 915 ss. Orph. Arg. 465. Von Odyſſeus ſ. Schol. Ap. l. c.

12) Jambl. in Vit. Pyth. c. 28.

13) Plutarch, vit. Al. c. 2, erwähnt ausdrücklich, daß dieſe Frau ihr ganzes Leben der orphiſchen und bacchiſchen Begeiſterung ergeben geweſen, ja ſogar zu den Kledonen und Mimallonen gehört habe (ſ. von dieſen Creuzers Symbolik und Mythologie Th. III, S. 208 ff.). Ich weiß nicht, ob die Vermuthung ſchon geäußert worden, daß dieſer von der Mutter auf den Sohn, ihm unbewußt, übertragene dionyſiſche Anhauch es war, der den trunkenen Jüngling über den Indus führte.

14) Samothrace, quae libera. Plin. l. c. Der höchſte Prieſter ſcheint ſich als Herr des Landes betragen zu haben, „Obvius — terris adytisque Sacerdos Excipit“ Val. Fl. II, 437. 38. Auch der Ausdruck des Livius: Theondam, qui summus magistratus apud eos erat (regem ipsi adpellant) deutet dahin.

15) Liv. l. c. Plutarch, Paul. Aem. c. 26 in., ſagt ausdrücklich, den Schutz des Aſyls (ἀσυλίαν) habe Cn. Octavius ihm gelaſſen, nur vom Meer und der Entweichung ihn abgeſchnitten.

16) Tacit. Ann. II, 53 extr. Die Verfolgung des Mithridates verſäumte über der Einweihung in Samothrake der römiſche Befehlshaber Boconius, Plut. in Luc. c. 13. Mehr in Forſchungs- als Einweihungs-Abſichten hatte ſich dort auch der große Gelehrte M. Terentius Varro umgeſehen, Anm. 112.

17) Plinius in der unten (Anm. 46) angeführten Stelle.

18) Dahin gehört der Dienſt der Knaben am Altar, die Einweihung auch der Kinder, Donat. ad Terent. Phorm. Act. 1. Sc. 1: Terentius Apollodorum sequitur, apud quem legitur, in insula Samothrace a certo tempore pueros initiatos. Vgl. Meursii Eleus. Opp. II, p. 502.

19) Münter ſetzt die auf ſamothrakiſche Weihen ſich beziehende Inſchrift mit guten Gründen ans Ende des zweiten oder ins dritte Jahrhundert. Die unbedingte Aufhebung der Myſterien überhaupt erfolgte bekanntlich erſt unter Theodoſius, Sainte-Croix p. 501.

20) Daſſelbe äußert Choiseul-Gouffier II, p. 123.

21) Schol. Apoll. Arg. v. 917.

22) Ob zufällig oder aus irgend einem Grund ſetzt Creuzer II, 294

den Axiokerſos vor der Axiokerſa. Kaum erkennt man noch die Stelle bei Sainte-Croix p. 27. In der Hauptſache iſt ſie oben nach den Pariſer Scholien gegeben, welche zeigen, daß auch die Auslegung der Namen des alten Geſchichtſchreibers iſt, nicht des Scholiaſten. Ueber den Geſchichtſchreiber Mnaſeas ſind ausführliche Nachweiſungen in Gerh. Voss. de Hist. gr. Opp. IV, p. 96 b, die auch in Bezug auf die gegenwärtige Unterſuchung verfolgt zu werden verdienen.

23) Den Verfaſſer der Recherches sur les Cabires in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXVII, obwohl deſſen Erklärungen aus dem Griechiſchen auch Sainte-Croix p. 27 wiederholt, wird niemand zählen; der würde ſelbſt dem Herodot widerſprechen, welcher verſichert, alle griechiſchen Götternamen, mit wenigen Ausnahmen, kommen von den Barbaren her.

24) Zoëga de Or. et Usu Obelisc. p. 220 Not.

25) Die Argonauten bei beiden Dichtern ſuchen die ſamothraciſchen Weihen, um glücklicher zu ſchiffen, läſtig wär' über eine ſo bekannte Sache Stellen zu häufen. Perſonen, die Stürmen entkamen, hingen in S. Votivtafeln auf, wie das bei andern Gelegenheiten oft wiederholte Wort des Diagoras zeigt, dem man auch Schuld gibt, die kabiriſchen Geheimniſſe veröffentlicht zu haben, Cic. d. n. D. III, 37.

26) S. Münters ang. Schr. S. 14 vgl. mit Jacobs über die Memnonien, Denkſchr. der Akad. 1809. S. 18.

27) Auf Thaſos, der Samothrake nordweſtlich zunächſt liegenden Inſul, ſah Herodot einen Tempel des Herakles, erbaut von den nach der entführten Europa ausgegangenen Phönikiern, „wohl fünf Menſchenalter vor dem griechiſchen Herakles, des Amphitryons Sohn", L. II, c. 44, dort bewunderte er noch die Goldbergwerke, welche die Phönikier unter Thaſos, von dem die Inſul benannt wurde, zuerſt eröffnet hatten, L. VI, c. 47.

28) L. III, c. 37.

29) Die Unſicherheit etymologiſcher Erklärungen, zumal der Götternamen, kommt hauptſächlich davon, daß jede Gottheit gar mancher und ſehr verſchiedener Eigenſchaften fähig iſt. Es müßte ſonderbar zugehen, wenn die Etymologie nicht irgend eine Bedeutung jedes Namens heraus-

zubringen wüßte, die mit irgend einer Eigenſchaft der Gottheit übereinſtimmte. Nöthig vor allem alſo iſt, daß der Forſchende den Grundbegriff einer Gottheit, gleichſam die Wurzel aller ihrer Eigenſchaften, kenne: ſonſt werden ihm vielleicht Herleitungen in Menge zuſtrömen, deren keine eine eigentliche Ueberzeugung mit ſich führt, indeß er die wahre, auch wie ſie ihm gleichſam von ſelbſt ſich darbietet, vorübergeht, weil ihm für den daraus ſich ergebenden Sinn der Begriff mangelt. Dieſe Grundbegriffe werden aber nur durch die Stelle beſtimmt, welche jede Gottheit im allgemeinen Götterſyſtem einnimmt: wer alſo von dieſem nicht wenigſtens die Grundzüge erkennt, würde nur rathen und aufs gerathewohl verſuchen, aber ohne zu irgend einer Gewißheit zu gelangen, noch häufigen Fehlgriffen zu entgehen. So wenn Bochart den Namen Axieros aus dem hebräiſchen אחי ארץ, Achsi-Eres, Mein iſt die Erde, erklärt, ſo iſt dieß freilich leicht genug, aber im Grunde ſind wir damit nicht mehr gefördert, als der Grieche, wenn er in ſeiner *Δημήτηρ* eine *Γημήτηρ*, Erdmutter, ſuchte. Ceres iſt wohl auch die Mutter Erde, aber dieß iſt ein abgeleiteter, nicht der urſprüngliche Begriff. Begnügt man ſich aber vollends mit allgemeinen Begriffen, wie magnipotens, perfecte sapiens u. ähnl., wo iſt noch einige Sicherheit der Erklärung, wo noch eine Spur der Beſtimmtheit und Schärfe, die wir in allen Begriffen des Alterthums antreffen? Daß man die Sprache, in welcher etymologiſirt wird, nicht bloß aus Wörterbüchern, ſondern aus den Quellen und von den erſten Wurzeln her kenne, ſollte ſich von ſelbſt verſtehen. Aber auch damit iſt nicht auszureichen, ohne die noch feinere Kenntniß deſſen, was die Grammatiker die proprietatem verborum nennen; denn es kann manchem Wort eine Bedeutung ſehr zufällig oder doch nicht in dieſer beſondern Beziehung zukommen, in welcher ſie ihm der gegenwärtigen Erklärung nach beigelegt wird. Nützlich, ja nöthig wird auch dem etymologiſchen Erklärer von Götternamen ſeyn, auf die Analogie der Eigennamen in derſelben Sprache zu achten, aus der erklärt wird. Inwiefern ich nun ſelbſt dieſen Vorausſetzungen und Forderungen in den folgenden Erklärungs-Verſuchen genügt, mögen Kenner beurtheilen.

30) Bochart Geogr. S. L. I, c. 12 erklärt dieſes Wort aus dem hebräiſchen אחז, wobei er für ſich hat, daß es wirklich zur Zuſammenſetzung von Namen gebraucht worden, wie in Achaſias 1 Reg. 22, 40. Wäre von Einem Namen die Rede, ſo möchte es hingehen, aber für drei iſt der Begriff zu beſchränkt. Weit eigentlicher ſcheint das Wort ארש, welches in Verbindung mit dem Namen jenes altteſtamentlichen Perſerkönigs Achas-Weros Esth. 1, 1, aber auch in andern Zuſammenſetzungen, wie in אחשדרפנים Esth. 8, 9 und ibid. v. 10 אחשתרנים, vorkommt, wo es nur eine Bezeichnung des Amts, der Würde oder der Trefflichkeit überhaupt ſeyn kann. Man beruft ſich deßhalb auf das perſiſche آخش, dignitas, majestas, wobei es denn wohl vorerſt bleiben mag.

31) Die hebräiſche Wurzel ירש hat zwar gewöhnlich die Bedeutung des Beſitzens (zumal durch Erbſchaft); auch dieſe wäre nicht zu verſchmähen. Allein die Stellen Prov. 20, 13. 30, 9, wo es den Gegenſatz vom Sattſeyn bildet, Gen. 45, 11, wo das Passivum die Bedeutung hat: durch Mangel verzehrt werden, ſind hinlängliche Beweiſe, daß es die Bedeutung der verwandten Wurzel רוש (wovon ריש paupertas, egestas) theilt, und der Begriff des Mangels, des Hungers der erſte iſt, dem der des Anſichziehens, Feſthaltens, Beſitzergreifens erſt folgt. Hebräiſch geſchrieben würde demnach der Name אֲחַשְׁרוֹשׁ heißen, welches nach der bei Uebertragung von Eigennamen immer beobachteten gelinderen Ausſprache buchſtäblich Achsieros lautete. Und ſo wär' es denn am Ende wohl gar der Name Achas-Weros ſelbſt, nur nach einer andern Mundart. Lud. de Dieu in Annot. ad Esth. 1, 1 wollte dieſen aus dem ſchon angeführten perſiſchen آخش und dem Wörtchen ور erklären, das im Perſiſchen bedeute, was im Arabiſchen ذو, alſo dominus majestatis; vielleicht vergaß er in dem Augenblick, daß er ein hebräiſches Wort vor ſich hatte, denn die Endſylbe os mit Hyde Hist. rel. vet. Pers. (Ed. Ox. 2dae) p. 43 wirklich für die ins Hebräiſche aufgenommene griechiſche Endigung zu halten, wird ſchwerlich jemand geneigt ſeyn. Andere nicht genügendere

Erklärungen wird man in Simonis Onomast. V. T. p. 579 finden. Die Sylbe os gehört unstreitig zur Wurzel und diese kann nur ורש seyn, gleich dem arab. ورش. concupivit, avidus fuit, avide voravit aliquid de cibo. Die andere Bedeutung von ירש, possedit, findet sich nach einer sehr gewöhnlichen Theilung in der anderen entsprechenden Wurzel ورژ. Die beiden Namen sind also gleichbedeutend und יֵרוֹשׁ dieselbe Form mit וֵרוֹשׁ. Eine dritte auf die Wurzel רוש deutende Form ist das abgekürzte אֲחַשְׁרֵשׁ Esth. 10, 1. Zum Namen eines Perserkönigs konnte das Wort ohne Rücksicht auf seine Bedeutung eben dadurch werden, daß es Name einer Gottheit war, denn von Göttern nahmen die Perserkönige häufig ihre Namen an, s. Golius ad Alferg. El. astr. p. 21. Herbelot Bibl. or. voc. Baharam. Aber wie? von einer weiblichen Gottheit ein männlicher Königsname! Warum nicht? Zunächst wegen der Geschlechts-Zweideutigkeit aller Gottheiten, vermöge der weibliche Gottheiten wohl auch männlich gedacht wurden. Man erinnere sich an den cyprischen Ἀφρόδιτος, Creuzer I, 350, den altitalischen Almus Venus, Creuzer II, 431, den Münzkennern nicht fremden Deus Lunus, und, was hieher vielleicht die nächste Beziehung hat, den Cerus manus der saliarischen Gedichte, der als männlicher Stellvertreter der weiblichen Ceres nicht zu verkennen ist. Joseph. contr. Ap. L. I, p. 449 ed. Haverc. erwähnt unter den Königen von Tyrus einen Astartus, was wohl nicht statt Abdastartus seyn kann, da ein anderer dieses Namens kurz zuvor erwähnt wird. Wie aber ein in den kabirischen Mysterien gebräuchlicher Göttername Name eines Perserkönigs seyn konnte, diese Frage gehört in ein ganz anderes Gebiet von Untersuchung. Vgl. inzwischen die 113te Anm.

32) Merkwürdig ist in dieser Beziehung gewiß folgende Genealogie von Begriffen in der hebräischen Sprache. אבה desideravit, concupivit, אב, pater (also die väterliche, urhebende Kraft), אביון, pauper, egenus. Daß wir in der von Ἀξίερος gegebenen Erklärung vom Begriff des Hungers unmittelbar zu dem der (schmachtenden) Sehnsucht übergehen, kann dem nicht auffallen, der weiß, daß unser jetzt edleres deutsches Schmachten ursprünglich (wie noch im Niederdeutschen und in

einigen Zuſammenſetzungen) mit Hungern ganz gleichbedeutend war, und Schmacht (ein altes Wort) Hunger iſt. S. Adelung.

33) S. Grotius de ver. rel. chr. L. I, §. 16 not. 15. Solche Völker waren außer den Morgenländern die alten Deutſchen, die galliſchen und die ſlaviſchen Völkerſchaften. Von den Athenern ſ. Aul. Gell. III, 2.

34) Pausan. Arcad. VIII. 9 p. 216: *Μαντινεῦσι δέ ἐστι — καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης ἱερόν. πῦρ δε ἐνταῦθα καίουσι, ποιούμενοι φροντίδα, μὴ λάθῃ σφίσιν ἀποσβεσθέν.* Pindar Nem. XI, 7 nennt die Heſtia *πρῶταν Θεῶν*, doch nur wie es ſcheint in Bezug auf die Trankopfer, nach dem vom Schol. angeführten Sophokleiſchen Bruchſtück *ὦ πρῶρα* (*πρώτα*) *λοιβῆς Ἑστία*, womit Cic. de n. D. II, 27 zu vergleichen iſt und Schol. Aristoph. Vesp. 842 *Ἐν ταῖς σπονδαῖς ἀφ' Ἑστίας ἄρχονται.* Aber eben dieſes, daß ihr in den Prytaneen und auch ſonſt die Trankopfer zuerſt ausgegoſſen worden, deutet wie die ſo allgemeine Redensart *ἀφ' Ἑστίας* (vom erſten Anfang) dahin, daß ihr Begriff mit dem der älteſten Natur vermiſcht war.

35) Hymn. in Cer. v. 122, wo Wolf mit ſicherem Gefühle jetzt *Δηώ* wiederhergeſtellt hat. Kein erfreulicher Name wie der von Ruhnkenius vorgeſchlagene *Δωρίς* (die Geberin) oder in demſelben Sinn das von einigen beibehaltene *Δώς* kann dort ſtehen, ſo wenig als ein bekannter oder völlig erdichteter. *Δηώ* war der geheime Name der Ceres, der in Demeter verborgen war. Daß Deo für Devo iſt, wie Dia für Diva, kann mit Sicherheit angenommen werden.

36) Von דוה languit, woher דָּוֹת (das der ziſchenden Ausſprache des ת final. zufolge mit *Δώς* ganz gleichlautete, wenn dieſe Form nur ſonſt beglaubigt wäre) languor, praesertim muliebris und דַּוֶי languor ex morbo. Ganz entſprechend unſerem deutſchen Sucht, wovon Wachter Gloss. germ. „Sucht a) morbus v. c. Mondsucht, Fallsucht. b) affectus gravior totum hominem instar morbi occupans. Tales sunt omnes cupiditates“. *Πόθῳ μινύθουσα* heißt die der Tochter beraubte Ceres Hymn. v. 305., die von Sehnſucht

ſchmachtende, denn ſchmachten iſt consumi, tabescere, sive inedia, sive siti, sive desiderio, Wachter Gloss. h. v. Die Etymologie von טוב, bonus, die Ignarra ad hymn. 122 verſucht, entbehrt nach der frühern Bemerkung (35) aller Wahrſcheinlichkeit.

37) Herodot. II, 123.

38) *Τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ἐκάλουν τὸ παλαιόν.* Plut. de fac. in o. l. Opp. IV, p. 546.

39) Nämlich אִבּוֹת; eine Bedeutung, die der Genealogie Anm. 32 noch beigefügt werden kann.

40) — — — neque enim Cereremque Famemque
Fata coire sinunt. —

Ovid. Met. VIII, 785.

41) Aeschyl. Eum. 145 *γραῖαι δαίμονες* oppos. *τῷ νέῳ θεῷ* (dem Apollo) ib. und *τοῖς νεωτέροις θεοῖς* v. 157.

42) *Βούβρωστις* Callim. Hymn. in Cer. v. 103. vergl. Iliad. XXIV, 532, wo Heyne (VIII, 707) „Famem suum fanum habuisse memini lectum“. Daß der Name Erysichthon ſelbſt bedeutend iſt und vielleicht an die gleiche Wurzel mit Arieros erinnert, wollen wir nicht einmal behaupten.

43) Zenob. Cent. II, Prov. VI: *ἄπληστος πίθος λέγεται οὗτος ἐν ᾅδου εἶναι οὐδέποτε πληρούμενος, πάσχουσι δὲ περὶ αὐτὸν αἱ τῶν ἀμυήτων ψυχαί.* Die Töchter des Danaus ſollen die Thesmophorien aus Aegypten gebracht und darin die Pelasgiſchen Weiber unterrichtet haben, Herodot. II, 171.

44) Excerpt. ex Damasc. de princ. in Wolfii anecd. graec. T. III, p. 259: *Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφέα (Εὔδημον) πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται, καὶ ΠΟΘΟΝ καὶ Ὁμίχλην.* Die Zeit hat hier offenbar dieſelbe Bedeutung wie Zeruané akherené, die Zeit ohne Grenzen, im Parſiſchen Syſtem. Weil die Götter in einer Folge hervortreten, ſind ſie ſelber nur Kinder der allgewaltigen Zeit. Nach einem merkwürdigen Bruchſtück ebenfalls bei Damasc. l. c. wurde dieſe Zeit ohne Grenzen als das an ſich

Gleichgültige (Indifferente) betrachtet, das eben darum alles iſt; obwohl als ſolches nur mit dem Verſtand, nur im Denken zu faſſen (dieß iſt der Sinn des τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἠνώμενον, welches in der Folge durch ἡ ἀδιάκριτος φύσις vollkommen erklärt wird). Aber dieſe ſelbe Zeit iſt in ihrem Wirken das Setzende aller Verſchiedenheit, oder, wie es in einer perſiſchen Urſchrift ausgedrückt wird: „der wahre Schöpfer iſt die Zeit, die keine Schranken kennt, nichts über ſich hat, keine Wurzel, ewig geweſen iſt und ewig ſeyn wird". S. Zend-Aveſta von Kleuker Th. III, S. 55 Anm. In unſerer Sprache alſo würden wir ſagen: die Zeit ohne Grenze iſt das, in welchem nach alter Parſen-Lehre die Einheit und die Verſchiedenheit ſelbſt als Eins geſetzt ſind. Darnach muß erklärt werden, wenn das Hervortreten der Verſchiedenheit in jener Stelle als eine διάκρισις erklärt wird, ἐξ οὗ (τοῦ ἠνωμένου) διακριθῆναι (φασὶ) καὶ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων (scil. δαιμόνων ὄντα). Daß dieſe Zeit ohne Grenzen kein summus Deus iſt, wird jedermann, der den Begriff verſteht, mit Tychſen, Comment. Soc. Gott. Vol. XI, p. 130, gegen Anquetil und Kleuker behaupten. Selbſt ein principium superius kann ſie nicht heißen, denn ſie geht durch alles hindurch. Aber die bloße Ewigkeit, was man nach jetzigen Schulbegriffen ſo nennt, iſt ſie doch auch nicht, ſo wenig als der Satz: „Ormusd und Ahriman, beide gab die grenzenloſe Zeit", nur ſo viel heißen kann: „Beide ſind oder waren von aller Ewigkeit".

45) Euseb. Praep. ev. L. II, c. 10 ineunt. Σύγκρασις durch Miſchung überſetzt, erweckt leicht einen falſchen Begriff. Ich überſetzte es: Zuſammenziehung, in dem Sinn, wie zwei Vocale zuſammengezogen werden. Auch Verſchmelzung wäre gut; das Wort bedeutet überhaupt eine Verbindung, in der das eine durch das andere gemäßigt wird, temperamentum. Ob Πόθος für Ἔρως gehalten werden könne, ſ. Anm. 47. Im Phöniciſchen war es ſicher kein von אהב, das nur lieben bedeutet, ſondern ein von אְוָה oder אֲבָה abgeleitetes Wort, das hier durch Πόθος ausgedrückt wird. Vgl. über die eigentliche Bedeutung dieſes Worts Anm. 36.

46) Is fecit Venerem et POTHON et Phaëthontem, qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur. H. N. L. XXXVI, c. 4 p. 727.

47) Weil Varro die dem Kabirenſyſtem zu Grunde liegende Zweiheit als Coelum et Terra anſieht, glaubt Sainte-Croix l. c. p. 29 aus Phaethon den Himmel machen zu können, oder (was doch ſo einerlei nicht iſt) la lumière, qui l'éclaire, dieſes ſey dann (warum?) Axieros, Venus ſey Axiokerſa und Pothon (Pothos) oder Cupido der junge Cadmillus. Vorſichtiger drückt ſich Creuzer aus II, 303: „Auf jeden Fall war wohl Phaethon kein anderer als der Lichtbringer Axieros (Phthas, Hephäſtos), und Pothos war der dienende Dämon Eros, wie ihn auch Platon kennt". Geſetzt ſelbſt, der Pothos wäre Eros, ſo würde er, weil Ἔρως oder nach der alten Form Ἔρος doch am Ende von derſelben Herkunft mit Ἀξίερος ſeyn möchte, immer natürlicher in dieſem Namen als in Kadmilos geſucht. Inſoweit iſt die Bedeutung von Ἔρως, Cupido, nur eine Beſtätigung der von Ἀξίερος gegebenen Erklärung; die Begriffe des Sehnens, Verlangens, Begehrens ſind die einzigen, welche bei übrigens ſo verſchiedenen Gottheiten den Gleichlaut der Namen erklären können. Aber dem Sprachgebrauch nach iſt Πόθος ſehr beſtimmt von Ἔρως unterſchieden. Den eigentlichen Begriff des erſten zeigt die obige Anführung aus Hymn. in Cer. und eine größere Zahl von Nachweiſungen bei Creuzer. ad Plotin. de pulcrit. p. 213. Πόθος iſt Sehnſucht nach einem verlorenen oder doch jetzt abweſenden Gut. Wie Πόθος ſich auf Vergangenheit bezieht, ſo Ἵμερος auf das Gegenwärtige, Anweſende (ſ. Plat. in Cratyl. p. 304 Bip.); Ἔρως iſt das erſte Entbrennen, die Begierde, die dem Beſitz vorausgeht, alſo nach dem noch Zukünftigen ſtrebt (vgl. den Sprachgebrauch in Plat. Sympos. ὁρᾶτε εἰ τούτου ἐρᾶτε, p. 208 Bip. u. a.), darum paßt der Begriff Πόθος unter den ſamothrakiſchen Gottheiten nur auf Ceres, denn ſie allein ſchmachtet oder ſehnt ſich nach einem Verlorenen, es ſey nun die Tochter oder vielmehr der Gott, den ſie wie Iſis ſucht. Jedes Sehnen irgend einer Natur, auch dieſes erſte und uranfängliche deutet nach alter Lehre auf ein vormaliges Eins-

geweſenſeyn mit dem, wornach ſie ſich ſehnet (vgl. die auch von Creuzer angef. Worte des Ariſtophanes in Plat. Sympos. p. 204). Auch jene erſte Natur iſt nur durch eine vorhergegangene Scheidung in jenen Zuſtand der Einſamkeit, alſo des Mangels, der Bedürftigkeit, geſetzt worden, in dem ſie als Sehnſucht erſcheint. Aber nicht weniger im Kunſtbegriffe war *Πόθος* von *Ἔρως* unterſchieden. Wenn auch nach Creuzers Bemerkung (ad Plot. p. 214) ſpäterer Sprachgebrauch den Unterſchied weniger genau beobachtet haben ſollte, ſo hatte der ſamothrakiſche Pothos des Skopas ſeinen Namen vom Urſprung her, und damals gewiß war mit Pothos ein ganz anderer Kunſtbegriff verbunden als mit *Ἔρως*. Beweis die Erzählung des Pauſanias, Attic. C. XLIII, p. 105. In Megara ſah man von der Hand deſſelben Skopas drei Werke, Eros, Himeros und Pothos, von denen geſagt wird: *εἴδη διαφορά ἐστι κατὰ ταὐτὰ τοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἔργα σφίσιν*, eine Brachylogie, die nur ſo aufzulöſen iſt: „Es ſind Geſtalten, verſchieden (gebildet) nach den einem jeden zukommenden Werken, die ſich ihren Namen gleich und auch ſo (verſchieden) wie dieſe verhalten". Die in den drei Geſtalten gedachte Fortſchreitung konnte keine andere ſeyn, als die oben angegeben worden. Beweis genug, daß die drei keine bloßen Eroten oder Cupidines waren, die der tändelnde Geſchmack auch da ſieht, wo ſie nicht ſind. Die dritte Geſtalt, die nach dem verlorenen Gegenſtand ſchmachtende Sehnſucht, kann man ſich auch hier kaum anders als weiblich denken. Dem ſey wie ihm wolle, verſchieden waren übrigens die beiden Reihen. Der von Plinius erwähnte Pothos bildete mit Phaethon und Venus gerade ebenſo eine plaſtiſche Trilogie, wie der von Pauſanias mit Himeros und Eros ein zuſammengehöriges Ganze ausmachte. Der Pothos bei Plinius wird beſtimmt durch die Vorſtellungen der Venus und des Phaethon, ſamothrakiſcher Gottheiten, mit denen er ein Ganzes bildet; der bei Pauſanias durch Himeros und Eros, mit denen er Einen Kunſtkreis erfüllt. Die Trilogie bei Pauſanias ſcheint, ganz aus dem Geiſte des Meiſters gekommen, ein künſtleriſch-freies Spiel geweſen zu ſeyn, ob ihn gleich vielleicht nicht der ſpitzfindige Gedanke, die Abſtufungen einer bloßen Empfindung darzuſtellen, ſondern

etwas Poetiſcheres und Symboliſcheres begeiſterte. In der andern hatte er ſich freiwillig an etwas Gegebenes gebunden, er wollte nicht eine Venus überhaupt, ſondern eine Venus mit der beſtimmten Vorſtellung der ſamothrakiſchen, ſo nicht einen Pothos überhaupt, ſondern die Gottheit bilden, welche in Samothrake als Sehnſucht verehrt wurde. So weit alſo, aber gewiß nicht weiter, waren die beiden Pothos verſchieden.

48) Ceres nämlich iſt das hebr. חֹרֶשׁ, Kersa nur das chald. הֹרְשָׁא. Daß Ceres nichts anderes als das hebr. Cheres iſt, läßt ſich kaum bezweifeln, wenn man auch nur die gewöhnliche Bedeutung dieſes Worts und der davon abſtammenden kennt, חָרַשׁ aravit, חֹרֶשׁ sata, Es. 17, 9. arab. حَرْثٌ, cultura fundi, aratio, satio, ager, satum. Wer die ſonſt verſuchten Ableitungen kennen lernen will, findet ſie in Villoison Eclaircissements zu Sainte-Croix p. 523, bei Ignarra ad hymn. Cer. 122, auch bei Creuzer IV, 338, der eine morgenländiſche Wurzel erwartet für Ceres, ſo wie für das alte nach Varro für creo gebrauchte cereo, wovon Cerus manus, das Feſtus durch creator bonus erklärt.

49) Spanhem. ad Call. hymn. in Cer. 113. Creuzer IV, 10. 236. 253. Bei Euripides, Phoen. 689, heißen Ceres und Proſerpina die *διώνυμοι θεαί*.

50) Dieſe den aramäiſchen Mundarten ganz gewöhnliche Bedeutung des Worts חֹרֶשׁ wurde bei den bisherigen Anwendungen auf Erklärung des Ceresnamens überſehen, vielleicht weil ſie im Hebräiſchen ſeltener iſt, denn daß ſie auch dieſer Mundart nicht fehlt, zeigt Esai. 3, 3, und der Name Thal der Charaſim Neh. 11, 35. 1 Par. 4, 14, wo beigeſetzt wird, „denn ſie waren Charaſim", d. h. Zauberer (ſ. Sim. Onom. p. 166), etwa wie die wegen Wahrſagekunſt berühmten Einwohner von Telmeſſos und die wegen Zauberei berüchtigten Männer und Weiber Theſſaliens. Aus Esr. 2, 59. Neh. 7, 61 lernen wir den Namen eines Orts טֶל חַרְשָׁא kennen in Chaldäa, wo auch der mit Arieros gleichlautende Name vorkommt (Dan. 9, 1). Gewöhnlich

erklärt man Tumulus arationis, ſehr flach; ich zweifle nicht, daß חרשא hier Eigenname und zwar einer Gottheit iſt. Wie der Begriff des Ackerbaus und des Zaubers ſowohl in jenem Wort als im Begriff der Ceres zuſammenhange, leitet noch eine tiefere Erforſchung.

51) Ovid. Fast. VI, 295 ss. Auch in einem Tempel des Peloponnes, Paus. Cor. c. 35 in. Dieß hinderte nicht Bilder der Veſta außer ihrem Tempel.

52) Creuzer III, 455 ff. 533 ff. IV, 247. u. a.

53) Die urſprüngliche Bedeutung des Worts Magia, Magus, iſt verloren. Die perſiſche Sprache ſelbſt hat kein Wort, von dem ihr مغ oder موغ abſtammen könnte, daher es Hyde für radical erklärt. Ebenſo gut könnte aber geſchloſſen werden, es ſey ein der perſiſchen Sprache ſelbſt urſprünglich fremdes Wort. Die arabiſche mag ihr مَجَسَ, magum effecit, genommen haben, wo ſie will, ſo zeigt es, wie leicht in morgenländiſchen Sprachen bei fremden Wörtern die Wurzelbuchſtaben ſich ändern. Die indiſche Maja, welche durchaus nichts anderes iſt als Zauberin (praestigiatrix), und zwar in demſelben Sinn wie Perſephone, wird im Perſiſchen مايه geſchrieben. S. Langlès Notes zu Recherches Asiat. T. I, p. 219. Hierin alſo könnte die Hinweiſung auf die wahre Bedeutung des Worts liegen.

54) Creuzer IV, 13.

55) Der Beweis hievon wird für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

56) Arnkiel's cimbriſche Heyden-Religion I, S. 62: „Alle Zauberey hat in der nordiſchen Welt von ihm (Othin) ihren Urſprung u. ſ. w.“ Aus Snoro Sturlea. Chron. Norwag. Ebendaſ. S. 61 heißt es: „Wenn ſeine Völker in Nöthen und Gefährlichkeiten waren zu Waſſer oder zu Lande, riefen ſie ſeinen Namen an und vermeinten Hülfe von ihm zu haben; deßwegen war er all' ihr Troſt“. Wegen der Freja, frie, fri, bedarf es nicht einmal der Erinnerung an die perſiſchen Peris (پری) oder Feen.

57) Die Einerleiheit von Oſiris und Dionyſos weiß jeder aus

Herodot und Plutarch. Die Aehnlichkeit der Züge in den Erzählungen von Oſiris und Othin muß jedem auffallen, der auch nur den Anfang von Plut. de Is. et Os. c. 13, lieſt: „Oſiris, wird erzählt, habe gleich zuerſt die Aegypter von der thieriſchen Lebensweiſe befreit, indem er ihnen die Früchte gezeigt, Geſetze gegeben und die Götter ehren gelehrt. Darauf habe er das ganze Land, deſſen Sitten zu mildern, durchzogen, am wenigſten der Waffen ſich bedienend, ſondern die meiſten mit Ueberredung, Wort, allerlei Art Geſang und Tonkunſt geſänftiget". Von Othin ſagt Arnkiel S. 63. 62: „Dieß alles hat er ausgerichtet durch Reim und Gedichte, welche Galdrer oder Schaldrer heißen. Daher die Aſiatiſchen Schaldmeiſter und Runmeiſter genannt worden. Was er redete, brachte er reimweis für, nach der Tichter Kunſt, alſo daß man ihm mit Luſt zuhörete". Zur Vermeidung jedes Mißverſtands bemerke ich, daß Odin mit Wodan nicht Einer iſt. Dieſen bezeichnet der über die Urzeiten unſeres Volks glaubwürdigſte Schriftſteller Tacitus mit Recht durch den Merkur.

58) *Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός.* Plut. de I. et O. c. 28, p. 333.

59) Ib. c. 79: *ἄρχει* (Herodot. II, 123: *ἀρχηγετεύει*) *καὶ βασιλεύει τῶν τεθνηκότων.*

60) „Auch das, was die jetzigen Prieſter mit heiliger Scheu und Umhüllung und Vorſicht äußern, dieſer Gott ſey Herrſcher der Todten und eben der, der bei den Griechen Hades und Pluton genannt wird, ſtört, weil unvollkommen gewußt, die Mehreſten, welche meinen, in und unter der Erde wohne wahrhaft jener heilige Oſiris. Aber dieſer iſt weit von der Erde entfernt, unbefleckt und rein von jeder des Untergangs und Todes empfänglichen Natur". Ebendaſ.

61) *Εὐψύχει μετὰ τοῦ Ὀσίριδος.* S. Zoëga de obel. p. 305. Dagegen: Fahr' zu Oden! iſt eine nordiſche Verwünſchung. Arnkiel S. 66.

62) Creuzer III, 396.

63) Plut. de I. et O. c. 27, p. 333.

64) Es verſteht ſich, daß das Letzte unſere Meinung iſt. Ariokerſa

und Axiokerſos erbauen zuſammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der ſpätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, ſondern überwindet. Dem wäre ſo, auch wenn der Name blos den allgemeinen Begriff des Zauberers ausdrückte. Doch iſt zu vermuthen, nicht Kersos, ſondern Kersor ſey das urſprüngliche, wie Amilcar im Griechiſchen Ἀμίλκας lautet, und Barthélemy, Reflexions sur quelques monumens Phéniciens (Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXX, pag. 410) bemerkt: Les Grecs paroissent avoir terminé en ος les noms phéniciens, qui terminoient en ορ, par la même raison, que les mots Lacedémoniens terminés en ορ, avoient chez les autres peuples de la Grèce une terminaison en ος, Τιμόθεορ, Τιμόθεος, Μιλήσιορ, Μιλήσιος etc. Der Name Κέρσορ aber, oder Κερσώρ, würde an den Χρυσώρ des Sanchuniathon erinnern, von dem geſagt wird, er ſey der Hephäſtos, Euseb. Pr. ev. L. I, p. 35 C. Das Letzte nun dürfte nicht irren. Denn die erſten Kabiren alle ſind Hephäſte (ſ. §. 12. des Textes und die dazu gehörigen Anm.). Ueberdieß wird hinzugeſetzt: λόγους ἀσκῆσαι (τὸν Χρυσὼρ) καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας, wodurch er wieder zum Zauberer wird und Eigenſchaften erhält, die dem gewöhnlich ſogenannten Hephäſtos nicht zukommen. Daß er dennoch durch Hephäſtos erklärt wird, zeigt auf die wahre Bedeutung. Er iſt der Feuer-Gott, denn auf jeden Fall hat er mit Feuer zu thun. Er heißt Hephäſtos, wie der ägyptiſche Phthas, auch bei Euſebius, III, 11, p. 115, und bei Suidas, T. III, p. 615 voc. Φθᾶς, für Vulcan ausgegeben wird, obgleich derſelbe Suidas, voc. Ἀφθάς T. I, p. 396, richtiger und unſtreitig aus irgend einer alten Quelle ſagt: Ἀφθάς. Ὁ Διόνυσος. τὸ ἀ ἐπιτατικόν. — — καὶ παροιμία· Ὁ Ἀφθάς σοι λελάληκεν. ἦν δὲ χρησμολόγος. Auch er (Phthas) iſt nur Hephäſtos, inwiefern das männliche oder eröffnende, aufſchließende Feuer. Um ſo mehr Aufmerkſamkeit verdient, auch nach Akerblads Widerſpruch, was Sylvestre de Sacy, Lettre au sujet de l'Inscription Egyptienne du monument trouvé à Rosette p. 22 ss., behauptet, auf der Inſchrift werde Hephäſtos von Phthas unterſchieden, dieſer Name ſey nicht dem Vulcan

eigen, ſondern Name aller Götter (oder doch gewiß mehrerer); und wenn nach der Bemerkung deſſelben ſcharfſinnigen Gelehrten das Σ am Ende nicht zum altägyptiſchen Wort gehört und der wahre Name, wie in der griechiſchen Inſchrift, ΦΘΑ lautete, ſo dürfte ſich ſtatt der mißlungenen ägyptiſchen Etymologien von Jablonski und La Croze vielleicht eine hebräiſche anbieten. Nach derſelben wäre φθά der Eröffner (פֹּתֵחַ), eine Bedeutung, die mit allen ſeinen Eigenſchaften übereinſtimmen würde. Dieſes nun auch darum, weil Zoega u. a. in Arieros dieſen vermeinten höchſten Gott des ägyptiſchen Syſtems ſehen wollten! Dem ſey wie ihm wolle, auf Feuer bezieht ſich der Name Χρυσώρ, und ſo hat wohl Bochart G. S. L. II, c. 2 ganz richtig ins Phöniziſche zurück überſetzt; nach ihm iſt Chrysor חרש אור. Da aber חרש im Sinn von fabricare tranſitive Bedeutung hat und das eigentliche Wort für Bearbeitung von Metallen iſt (Genes. 4, 22), ſo würde חרש אור kaum etwas anderes bedeuten können, als der das Feuer ſelbſt hämmert. Wahrſcheinlicher alſo, daß das Wort in dieſem Namen ſeine andere Bedeutung, des Beſchwörens, hat. Aber auch ſo den Namen recht zu verſtehen, würde eine Kenntniß erfordert, der geheimeren, auch den Hebräern bekannten, Feuerlehre. Das Wort Ur (wovon unſer Ur in Ur-Bild u. ähnl.) iſt durchaus verborgeneren Sinns; es iſt nicht das äußere Feuer (das אֵשׁ heißt), ſondern das innere, gleichſam was im Feuer das Feuer iſt: in ſolchem Verhältniß ſtehen אור und אש zuſammen Es. 50, 11. Doch kann, das Wort im angegebenen Sinn genommen, חרש אור kaum etwas anderes heißen als Feuer-Beſchwörer, Beſänftiger, incantator ignis. Die tranſitive Bedeutung des Worts in dieſem Sinn iſt zwar durch keine mir bekannte Stelle erweislich, aber שחר, welches nach der in den morgenländiſchen Sprachen ſo häufigen Metathesis daſſelbe mit חרש iſt, hat wenigſtens im arabiſchen سحر tranſitive Bedeutung im Sinn von incantare. So in Geograph. Nub. bei Bochart. Hieroz. II, 386. يسحرون الحيوان الضار incantant animalia noxia; vergl. die von Castell. Lex. heptagl. II, 1508 angef. Stellen des Koran. Dann wäre ja jener Chores-Ur, Chrysor oder Kersor auch dem Namen

nach gleichbedeutend mit dem Oser-Es, Osiris; ein Name, den man nach so vielen meist auf höchst allgemeine Begriffe hinauslaufenden Erklärungen sehr geneigt seyn könnte für אסר אש oder nach der wahrscheinlich älteren Schreibung אסר איש Feuer-Bändiger, Feuer-Beschwörer zu erklären. Denn die morgenländischen Wörter, die sign. ligandi, haben meist auch sign. incantandi; wegen אסר s. Targ. Jon. Deut. 18, 11, wo חֹבֵר חָבָר durch מְחַבְּרִין וְאָסְרִין הֲוִין übersetzt wird. Dieser Erklärung des Osiris-Namens kommt die bekannte von Barthelemy sinnreich erklärte phönikisch-griechische Inschrift von Malta gewissermaßen zu statten. S. die Abbildung Pl. I, p. 424, in Mém. de l'Ac. des Inscr., T. XXX. Dort entspricht lin. 2 dem griechischen *Διονύσιος* das phönik. עבד אסר, Diener Osers, ohngefähr wie auf dem von Akerblad, Comm. Gott. Vol. XIV, bekannt gemachten Stein Heliodorus durch Diener der Sonne ausgedrückt ist. Von der andern Seite wird ein Theil der Erklärung durch sie zweifelhaft, da Osiris blos als Oser genommen und is als griechische Endigung behandelt ist. Eine andere phönikische Inschrift, die des Basreliefs von Carpentras, enthält dreimal den Namen Osiris, und zwar jedesmal אוסרי Oseri, cum Jod quasi gentilitio, wie in dem hier ganz analogen יְהֹעֲנִי; daß אוסירי geschrieben sey, ist bloßes Vorgeben von Hug, über den Mythus der alten Welt S. 62 Anm., die Inschrift und Barthélemy, Mém. de l'Ac. d. Inscr. XXXII, p. 728, weiß nichts davon. Auch diese Inschrift führt daher auf Oser zurück und schneidet nur die Möglichkeit ab, auch etwa אָסַר zu lesen, was einerlei Form wäre mit Kabir. Nehmen wir also Oser, Oseri als das Richtige an, so hindert nichts, dieß Wort auch so, schlechthin gesetzt, durch Beschwörer, Bezauberer zu erklären, zumal das hinzudenkliche Hauptwort wieder von derselben Wurzel und der vollständige Ausdruck אֹסֵר אָסָר seyn könnte, ligans ligationem (das letzte Wort im Sinn des griech. *κατάδεσμος*), wie חֹבֵר חָבָר Deut. 18, 11, welches die samaritanische Uebersetzung wirklich durch אסר אסר ausdrückt. Und wenn jemand damit das Etruscische Aesar in Verbindung setzt, „quod AESAR Etrusca lingua Deus vocaretur“, Sueton. in Oct. p. 229

Wolf., könnte man's eben auch nicht unbedingt tadeln. So möchte man ſich denn auch für Ἀξιόκερσος mit dem einfachen חרש begnügen. Er wäre faſt wörtlich jener Cerus manus Anm. 31 oder Creator bonus; חרש bliebe in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung als fabricator (Demiurg), die indeß den Begriff von magus nicht ausſchließt, ſo wenig חרשה in der Bedeutung von maga, praestigiatrix den von fabricatrix (rerum natura, Lactant. Epit. 68) ausſchließt. Eine Frage iſt, wie weit man das Anſehn der beiden Inſchriften gelten läßt. Bei der von Malta würde etwas auch darauf ankommen, ob es eingeborne Tyrier ſind, deren Namen ins Griechiſche, oder geborne Griechen, deren Namen ins Phöniziſche überſetzt worden. Verſchiedne Umſtände ſprechen für das Erſte. Dann wär' es eigentlich nur der griechiſche Ueberſetzer, der den Namen Abdasar durch Διονύσιος erklärt hätte. Andere Bewandtniß hat es mit der von Carpentras, dort iſt Oseri als Name des Gottes Oſiris nicht zu verkennen, das Basrelief ſelbſt enthält ägyptiſche Vorſtellungen, unter dieſen den Oſiris. Seine Herkunft, ob aus Aegypten ſelbſt oder aus irgend einer der phöniziſchen Niederlaſſungen, iſt unbekannt, wie ſein Alter. Aus welcher Zeit es aber ſey, beweist es doch nur, daß man damals den Oſiris-Namen durch Oseri vollkommen ausdrücken zu können meinte. Wird nun dieſer Schreibung Urkundlichkeit zugeſtanden, ſo muß man eben dieſelbe auch für die Ableitung von אסר zugeben, und ſo wäre Oser oder Oseri doch nur der kürzere Name; Χρυσώρ und Κερσώρ der vollſtändigere. Denn was die Wahrſcheinlichkeit der zuerſt gegebenen Erklärung noch erhält, iſt ein anderer aus der Kosmogonie des Phönikers Mochos angeführter Name, Χουσωρός, den entweder dieſer ſelbſt oder doch Damaſcius als den erſten Eröffner, ἀνοιγέα πρῶτον, erklärt, Wolf anecd. gr. III, 260. Hier hätten wir alſo zum drittenmal jenes bedeutende Or; der ſeltſamſte Zufall müßte walten, wenn nur zufälliger Weiſe dieſes Wort auch wieder den Feuer-Bändiger bedeutete, von dem chald. חום, eigentlich propitium, clementem esse, wovon חֵאם, deſſen ſich die chaldäiſche Ueberſetzung für das hebräiſche מְכַבֶּה bedient, in der bedeutenden Stelle Jer. 4, 4: „daß nicht mein

Zorn entbrenne und kein Beſänftiger ſey" ולא יהי רואם, und in demſelben Sinn Jer. 7, 20. Es. 1, 30. Vgl. Buxtorf. lex. chald. talm. p. 721. Noch ſeltſamer, wenn ſich zu dieſem *Χρυσώρ*, *Κερσώρ*, *Χουσώρ*, endlich noch Dionyſos ſelbſt, mit der gleichen Bedeutung geſellte! Doch davon jetzt nicht. Creuzer IV, 75 Anm. hat ſchon den *Χουσωρός* mit dem *Χρυσώρ* zuſammenzubringen geſucht, ſo wie mit dem heſiodiſchen Chryſaor und dem Adj. *χρυσάορος*, das als Beiwort der Ceres Hymn. v. 4 auf keinen Fall ſo ſchnell als von Ruhnkenius u. a. verworfen werden ſollte und auch von Wolf beibehalten iſt. Weder der Ceres, noch (was häufiger) dem Apollo, Il. V, 509. XV. 256, der ſo viel mit Dionyſos gemein hat, noch dem Orphens (bei Pindar in Villois. Schol. ad L. Il. prox. cit.) will es nach der aus griechiſcher Etymologie genommenen Erklärung „der mit goldenem Schwert" recht zuſagen. Es iſt eines der alten Wörter, die an die Griechen ohne Kenntniß ihres wahren Sinns gekommen waren, und wurde nur in Folge von Ueberlieferung mit gewiſſen Gottheiten verbunden. Doch genug der ſprachlichen Unterſuchungen, um endlich zu fragen, wie denn Dionyſos oder Oſiris Feuerbeſchwörer, Feuerbeſänftiger heißen könne, und wie damit der Begriff eines erſten Eröffners zuſammenhange? Statt jeder tiefer eingehenden philoſophiſchen Erläuterung ſtehe hier der uralte Lehrſatz: „*Κόσμος — — πῦρ. ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα* (Euseb. *μέτρῳ*) *καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*", Heracl. ap. Clem. Alex. Strom. V, p. 711 ed. Potter. „Die Welt ein ewig lebendes Feuer, das in Pauſen (ſo erkläre ich *μέτρα* subint. *κατά*) entbrennt und gelöſcht wird". Eine Kraft alſo, die es entzündet (das iſt Ceres, Iſis, Perſephone oder wie man ſonſt die erſte Natur nenne), eine, die es löſcht (vgl. Anm. 66), beſänftiget und dadurch erſter Eröffner der Natur wird, ſie in mildes Leben und ſanfte Leiblichkeit aufſchließend, dieſe iſt Oſiris oder Dionyſos. *Τοῦ πυρὸς κατασβεννυμένου κοσμοποιεῖσθαι τὰ πάντα* ſagten Heraklit und Hippaſos (Plut. de pl. phil. Opp. IV, 355. Euseb. pr. ev. p. 749), darum war auch Dionyſos (Anm. 80) Demiurg.

65) *Εὐεργέτης*, *ἀγαθοποιός* heißt Oſiris bei Plut. p. 317.

Derſelbe c. 42 ſagt, Oſiris bedeute zwar ſehr vieles, aber doch vorzüglich *κράτος εὐεργετοῦν* (nach Markland's Verbeſſ.) *καὶ ἀγαθοποιόν*.

66) Id. c. 33. Sanchuniathon bei Euseb. p. 35 ſagt: *καλεῖσθαι αὐτὸν καὶ Διαμίχιον*, welches Creuzer IV, 75 durch Jovem penetralem erklärt. Hellanicus wollte den Namen als *Ὑσιρις* gehört haben, von der Befeuchtung, und Hyes ſey Dionyſos genannt worden, *ὡς κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως*, ſagt Plut. c. 34. Eben dieſes Amt des Feuer-Löſchenden übt er auch im andern Leben. Daher jener fromme Wunſch auf Grabmälern: Oſiris gebe dir das kühle Waſſer! Vgl. Luc. 16, 24. Auch dort iſt er der beſeligende Gott, weil durch ihn das Feuer jener unauslöſchlichen Sucht geſtillt wird, mit dem die Seelen der Ungeweihten erfüllt ſind.

67) Sainte-Croix p. 27. 28: une quatrième divinité Cadmillus prit encore place parmi elles, mais il n'eut que le dernier rang. Noch beſſer ein anderer in den Mém. de l'Ac. des Inscr. T. XXVII, p. 14: qui n'était employé, qu'à exécuter les ordres des trois autres. Creuzer, da ihm Axieros die höchſte Gottheit iſt, muß im Ganzen damit einſtimmen, doch ſucht er II, 297. ff. andere Verknüpfungen, deren Abſicht faſt ſcheint dem Kadmilos eine andere Bedeutung als die des Hermes zu verſchaffen (vgl. S. 317), welches auch wohl ſeyn müßte, wenn er der den drei andern Untergeordnete wäre.

68) Hymn. in Cer. 336.

69) Casmillus nominatur in Samothraces mysteriis Dius quidam administer Diis magneis. De lingu. lat. L. VI, p. 88 ed. Bip.

70) — — — — superis Deorum
Gratus et imis,
Horat. Od. I, 10 extr.

71) Ganz unnöthig iſt Bocharts Erklärung G. S. L. I, p. 395 aus קוּם und der vom Arabiſchen hergeholten Bedeutung ministrare. *Κάδμιλος* iſt ganz einfach קַדְמִיאֵל von קדמי, prior, antecedens. Der Name Kadmiel, ebenſo geſchrieben, kommt in den ſpäteren Büchern des A. T. und zwar als Name eines Prieſters, eines

Leviten vor. S. Esr. 2, 40. 3, 9. Neh. 7, 43, al. Sicher bedeutet er nicht, wie gewöhnlich erklärt wird (ſ. Simonis p. 509, denn Hiller. Onom. Sacr. mußte ich leider bei dieſer ganzen Arbeit entbehren), quem Deus beneficiis praevenit, ſondern einen, der „vor Gott ſteht" (denn ſo wird der Begriff von ministrare ausgedrückt, z. B. Gen. 18, 8, wo Abraham als ein wahrer Camillus vor den drei Männern ſteht, vergl. Neh. 12, 44. Jer. 52, 12 und das röm. praeminister (Deorum Macr. Sat. I, 8), welches denſelben Nebenbegriff ausdrückt), oder einen, der „Herold, Bote; Verkünder Gottes iſt", (wovon in der folg. Anm.) oder „der das Angeſicht Gottes ſieht", denn mit dieſer Redensart wurden Ministri (auch der Könige) allgemein bezeichnet. Vgl. die ſelbſt für die Etymologie des Worts nicht unwichtige Stelle Esth. 1, 10. Die chaldäiſche Ueberſetzung des A. T. befleißiget ſich מִן קֳדָם יְיָ zu ſagen, wo im Hebräiſchen blos ſteht מיהוה. S. Buxt. Lex. p. 1970. Selbſt die etruſciſche Zuſammenziehung (Camillus) iſt hebräiſch und beſonders dem hieroſolymitaniſchen Dialekt des Chaldäiſchen eigen. Dort wird allgemein für קדם und קדמי bloß קם und קמי gebraucht, ſ. Buxt. 1971. Hebräiſch iſt die Zuſammenziehung, denn ſie findet ſich im Namen Kemuel Gen. 22, 21. 1 Par. 27, 17, der gewiß unrecht durch grex Dei (Sim. p. 509) erklärt wird, er iſt ſtatt Kemiel, wie Genes. 32, 30. 31. Peniel und Penuel unmittelbar hinter einander verwechſelt werden, und dieſes ſtatt Kadmiel.

72) Der מלאך הפנים Es. 63, 9, auch מלאך יהוה ſchlechthin Exod. 23, 20 sq. Eine ausführliche Erklärung dieſes Begriffs findet ſich im erſten Theil der Weltalter [1]. Wen muß es nicht verwundern, dieſes Verhältniß durch die ganze heilige Geſchichte beobachtet zu ſehen, wie wenn Aaron Moſis Mund, alſo recht eigentlich ſein Mercur (ἡγούμενος τοῦ λόγου, Act. 14, 12) wird, Chriſto Johannes vorangeht, ihm den Weg bahnend, daher von einem Kirchenvater (Tertull. de orat. 1), der wahrſcheinlich auf den Begriff des Camillus (ſ. Anm. 71) anſpielt, praeminister domini genannt. Was im A. T.

[1] Vgl. oben S. 272 ff. D. H.

der Engel des Angeſichts, was in den griechiſchen Geheimlehren der Kadmilos, in etruſciſcher Religion Hermes-Camillus iſt, das iſt der ſpäteren jüdiſchen Philoſophie der Metatron, ein ſonderbarer Name, von dem vielleicht bei anderer Gelegenheit! Er iſt der vornehmſte Engel und ebenſo erhaben über alle Engel, d. h. alle Naturen, die nur Boten, Werkzeuge der höchſten Gottheit ſind, als nach unſerer Anſicht der Kadmilos über die erſten Kabiren. Er heißt auch der Bote, der Geſandte, שליח, Eiſenmengers entdecktes Judenthum Th. II, S. 395, er iſt auch der „Fürſt des Angeſichts", der immer das Angeſicht ſieht des gebenedeieten Königs, daſ. S. 396. Von demſelben ſagen ſie, er ſey זקן und נער, zugleich alt und jung, er iſt alt, als einer, der auffährt über die Himmel zum Thron der Herrlichkeit, jung, wenn er in die Welt der Formirung zurückkommt, d. h. Dienſte als Camillus verrichtet, ebend. S. 397. Der etruſciſche Camillus war bekanntlich ein Knabe. „Der Metatron, ſagt ein jüdiſches Buch, wird Naar, d. i. ein Knabe, genannt, weil er vor der Schechinah (der göttlichen Majeſtät) eines Knaben Dienſte verſieht", ebend. Die Etruſker haben ihre Vorſtellung nicht von dieſen ſpäteren Juden, dieſe die ihrige ebenſo wenig von den Etruskern. Die gemeinſchaftliche Quelle iſt Prov. 8, 30, wenn man אמון richtig überſetzt; ſo wie ebendaſ. v. 22 der Grund liegt vom Metatron als „Anfang der Wege Gottes", Eiſenm. l. c., und von Hermes als Gott der Wege.

73) Nicht blos interpres, ſondern augur, quasi divinator Dei. Es. 3, 2 ſteht קסם neben נבא. Iſt es wahr, wie erzählt wird (Plut. pl. phil. L. II in.), daß Pythagoras zuerſt den Inbegriff aller Dinge κόσμος genannt, ſo ſieht es zweideutig aus um die gewöhnliche Erklärung dieſes Worts. Nach der Urlehre, aus deren Quellen Pythagoras ſchöpfte, iſt die ganze Welt nur ein Kesem, ein augurium Dei. Ich bemerke, daß Kasmilos auch wohl noch in anderer Beziehung augur Dei heißen kann; doch dieß iſt tieferer Erforſchung, und das Verhältniß des Vorangehens bleibt dabei daſſelbe. Die Herleitung von Kasmilos aus קַסְמִיאֵל gibt ſchon Bochart, Hieroz. II, 36. Wenn aber Münter in der angef. Abh. für die phöniciſche Erklärung von

Kasmilos, dagegen für die ägyptiſche Erklärung der drei erſten Gottheiten ſpricht, ſo wäre unſtreitig folgerichtiger zu ſchließen, daß, weil Kadmilos, Kasmilos, Camillus unwiderſprechlich und unbeſtreitbar hebräiſche Wörter ſind, die andern, derſelben Lehre und demſelben Geheimdienſt angehörigen, auch aus dieſer Sprache ſeyn müſſen. Freilich meint Münter, aber ohne allen Grund, die drei erſten Kabiren ſeyen aus Aegypten gekommen, der vierte erſt von den Phönikern eingeführt worden. Sainte-Croix dagegen hält gerade den Kadmilos für ägyptiſch. Bemerkenswerth iſt noch, daß von allen griechiſchen Völkerſchaften gerade die Böotier den Hermes Kadmilos nannten, dieſelbe Völkerſchaft, unter der (ſ. Larcher zu Herod. II, 49) die Nachkommen des Tyriers Kadmos und der Phöniker lebten, die dorthin mit ihm gekommen waren. Auch bloß Kadmos heißt oft der Kadmilos.

74) So erklärt ſich Creuzer, Symb. und Myth. II, 333. Es ſcheint dieſem ausgezeichneten Werk überhaupt nicht vortheilhaft zu ſeyn, daß zufolge einer ſehr particularen philoſophiſchen Anſicht, die man am Ende des vierten Theils entwickelt findet, und die dem Chriſtenthum, wie dem Alterthum, nur gewaltthätig aufzudringen iſt, allen Erklärungen die Emanations-Theorie zu Grunde gelegt worden. Indeß kann dieſe Anſicht als etwas Fremdartiges rein abgeſchieden werden von dem Werk, deſſen unſchätzbares Verdienſt, durch höhere Ideen im Verein mit umfaſſender Gelehrſamkeit den Weg für eine tiefere Erkenntniß der ganzen Mythologie gebrochen zu haben, dadurch unangetaſtet bleibt. Insbeſondere halte ich für recht, hier zu erwähnen, was eigentlich früher hätte erwähnt werden ſollen, daß Creuzer durch das Licht, in welches er die Ceres- und Proſerpina-Lehre geſetzt, die erſten Mittel zu der Anſicht gegeben, die in gegenwärtiger Abhandlung entwickelt wird. Er hat, beſonders IV, §. 39, unwiderleglich dargethan, daß Ceres das erſte der Weſen iſt, und dieſer Lehrſatz, recht verſtanden, das erſte Weſen nämlich nicht mit Creuzer zugleich für das oberſte, ſondern als das allem zu Grunde liegende genommen, iſt das Fundament, auf welchem dieſes Erklärungsſyſtem ruht. Wenn daher derſelbe geiſtvolle Gelehrte in Erklärung der ſamothrakiſchen Geheimniſſe Zoëga nachgibt, und mit

ihm Axieros für die höchſte Gottheit des ägyptiſchen Syſtems hält, ſo ſtreitet dieß gegen die Analogie der von ihm ſelbſt anderwärts aufgeſtellten mythologiſchen Grundſätze.

75) Daher auch die Einſchränkung a. a. O. „Dieſes Hervorgehen und Zurückkehren aus Einem Weſen und in daſſelbe ward ohne Zweifel dem Gebildeteren als Grundlehre vorgetragen, die freilich der rohe Pelasger nicht zu faſſen im Stande war. Ihm gab man dafür eine Reihe von Sterngöttern und ihnen entſprechende Baetylien, Idole von der Sternenkraft influirt und magiſch wirkſam u. ſ. w.“

76) Creuzer II, 321.

77) Der mögliche Einwurf, daß Dionyſos als höherer Demiurg dem Hephäſtos entgegengeſetzt wird (Creuzer III, 414) und doch nach obiger Anſicht ſelbſt ein Hephäſtos iſt, wird ſich durch Anm. 80 erledigen.

78) Creuzer am eben angef. Ort.

79) *Τὰς ἐγκοσμίους ἕδρας.* Ebenderſ. ebendaſ. aus Procl. in Plat. Theol. VI, 22.

80) Aber auch Dionyſos iſt Demiurg, und zwar der den Hephäſtos gewiſſermaßen überwindende Demiurg, der die Schöpfung aus den Banden der Nothwendigkeit erlöst und in freie Mannichfaltigkeit auseinander ſetzt. Dieſer ſcheinbare Widerſpruch löst ſich ſchon durch die allgemeine Bemerkung, daß ein Weſen oder Princip, das höher ſteht als ein anderes und inſofern ſein Gegenſatz (ſein Ueberwindendes) iſt, dennoch gegen ein noch höheres mit jenem zu Einer Gattung gehören kann. Für ſolche, die aus Andeutungen ein Ganzes verſtehen, ſey Folgendes! Auch Zeus iſt wieder Dionyſos, wie ja auch mitunter ausdrücklich gelehrt wurde (S. die Anführungen von Creuzer III, 397 vgl. mit 416). Nämlich Zeus verhält ſich zu den drei erſten Potenzen wieder, wie ſich die zweite zu der erſten verhält. Ich ſage zu den drei erſten, obſchon wir bisher vier zählten. Denn tiefer angeſehen iſt Ceres keine arithmetiſche Zahl. Sie iſt die Mutter der Zahlen, die intelligible Dyas, mit der nach Pythagoreer-Lehre die Monas alle wirklichen Zahlen erzeugt. Perſephone iſt die erſte Zahl (*πρωτόγονος*), die arithmetiſche Eins. Alſo Zeus verhält ſich zu 1. 2. 3 wieder, wie ſich

2 zu 1 verhält, und umgekehrt 2 verhält ſich zu 1 nicht anders, als ſich 4 zu 1. 2. 3 verhält. Des Zeus Zahl iſt immer die vierte Zahl. Außerdem aber kehrt Dionyſos noch einmal in höherer Potenz zurück. Arkeſilaos iſt Dionyſos in der tiefſten Potenz.

81) *Ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν Ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ Δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται — — ὁ δὲ Ἱεροκήρυξ Ἑρμοῦ.* Eus. pr. ev. III, p. 117. Auch Samothrake hatte ſeinen Hierophanten. Er hieß *Κόης*, *Κοίης*. Bochart, G. S. p. 397 leitet es, nicht eben unwahrſcheinlich, von כהן ab. Da indeß der Hierophant von Eleuſis auch *προφήτης* hieß (von *τελετῶν κατάρχουσι προφῆται* wird auch Euseb. l. c. p. 39 C. geſprochen), ſo halte ich für wahrſcheinlicher, daß das Wort ſo viel als חוֹזֶה, Seher, iſt, welches griechiſch wohl nur durch *Κόης* oder *Κοίης* auszudrücken war. Das Wort ſcheint weniger allgemein als נביא; dieſes drückt die Eigenſchaft, jenes das Amt aus (ſ. 2 Sam. 24, 11. 1 Par. 21, 9. 25, 5), und von dem iſt hier die Rede.

82) Plut. in Num. c. 7. extr.: *τὸν ὑπηρετοῦντα τῷ ἱερῷ* (aber Reiske ſchon verbeſſert *ἱερεῖ*) *τοῦ Διὸς ἀμφιθαλῆ παῖδα λέγεσθαι κάμιλλον, ὡς καὶ τον Ἑρμῆν οὕτως ἔνιοι τῶν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς διακονίας προσηγόρευον.* Damit übereinſtimmend Macr. Sat. III, 8: „Romani pueros puellasve nobiles et investes Camillos et Camillas appellant, flaminicarum et flaminum praeministros". Daher iſt Festus de Verb. sign. p. 149 ed. in us. D.: „Flaminius Camillus puer dicebatur ingenuus patrimus et matrimus, qui Flamini Diali ad sacra praeministrabat", nicht ſo zu verſtehen, als wolle er nur das Beiwort Flaminius erklären; ſondern der dem Jupiters-Prieſter dienende Knabe hieß urſprünglich und vorzugsweiſe Camillus. Daß er *ἀμφιθαλής* ſeyn mußte, ein Knabe, deß beide Eltern lebten, war nicht weniger bedeutend.

83) — — — — commune profundis
Et superis numen, qui fas per limen utrumque
Solus habes geminoque facis commercia mundo.
Claudian de R. Pr. I, 89 ss.

84) Merkwürdig genug bricht der Geſchichtſchreiber Muſeos ſchon mit Dionyſos ab, ſey es, daß er ſelbſt keine höhere Weihe empfangen, ſey es, was wahrſcheinlicher, daß heilige Scheu ihn zurückhielt, das letzte Geheimniß auszuſprechen. Einige, ſagt der Scholiaſt, ſetzen den vierten hinzu. Nicht alle alſo gelangten bis zu dieſer Zahl (des Kadmilos), mit der ſich der Sinn des Ganzen erſt aufſchloß. Ueber dieſe Zahl hinaus führt kein Schriftſteller die Reihe; nur außer der Ordnung, einzeln werden Zeus, Venus, Apollo u. a. genannt. Um ſo natürlicher iſt, den bei dem alten Scholiaſten mit Kadmilos abreißenden Faden durch andere Bruchſtücke fortzuſetzen, die ſich unter den Trümmern phöniſiſcher Kosmogonien finden. Es kann um ſo weniger nöthig ſeyn, die Streitfrage über die Aechtheit oder Unächtheit dieſer Bruchſtücke aufzunehmen, da man ohnedieß von beiden Seiten her angefangen, in den Mittelweg einzulenken. Doch iſt vielleicht folgende Bemerkung an ihrer Stelle. Sanchuniathon erklärt ſich als Feind jeder tieferen, wie er ſie nennt, allegoriſchen, oder wie man heutzutage ſagen würde, myſtiſchen Bedeutung, als Eiferer für den rohen buchſtäblichen Verſtand der alten Göttergeſchichten, die bei ihm völlig verwildert erſcheinen. So roh und ohne alle Ahndung tieferen Verſtands treiben ſich in ſeinem wunderlichen Chaos auch die Trümmer um, von denen wir hier reden wollen. Ein Betrug, wie ihn Mosheim dachte, und mit ſolchem Zweck, hätte ſich mit ſolchen Einſchiebſeln ſchwerlich Genüge gethan. Nachdem alſo Sanchuniathon von den Korybanten und Kabiren geſprochen, fährt er fort: „Zur Zeit derſelben ward geboren ein gewiſſer Eljun mit Namen, der Höchſte“. Durch leichte Aenderung wäre der Sinn herauszubringen: Nach denſelben; aber es iſt für unſern Zweck unnöthig; um ſo mehr, da man dieſem Bruchſtück, wenn keinen höheren Urſprung zugeſtehen, doch in dem Mythus von der durch die Kureten und Korybanten (auch merkwürdig!) bewachten Geburt des Zeus ſeine Wurzel anweiſen könnte. Eljun iſt der wirkliche Name des höchſten Gottes Genes. 14, 18, deß Prieſter jener aus dem Dunkel der Urzeit wunderbar hervortretende Malki-Sedek iſt, Name des Gottes, der „Himmel und Erde“ (ſo wurde ja auch die kabiriſche Zweiheit

ausgedrückt) beſitzet, alſo des Weltherrn, des Demiurgen. Darf man die vorzüglich von Creuzer geltend gemachte Bemerkung auch hier anwenden, daß der Prieſter den Gott vorſtellt und auch wohl deſſen Namen trägt, ſo iſt Malki-Sedek der Name des höchſten Gottes ſelbſt, wofür auch ſpricht, daß ſchon die älteſten jüdiſchen Schriften, die hierin ſicher Ueberlieferungen folgten, z. B. das Buch Sohar, Sepher Jetzira, Bereſit Rabba (ſ. Boch. G. S. p. 707), den Namen Zeus durch צדק, Sedek, ausdrücken. Jeder mit hebräiſchem Sprachgebrauch Bekannte weiß aber, daß Malki-Sedek nichts anderes bedeutet als der vollkommene König, der vollendete Herrſcher, alſo eben das, was 1 Tim. 6, 15 ὁ μακάριος (auch dieß im Sinn von vollendet) καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων heißt. Die anderen, nächſt ihm vollkommenſten, Naturen, herrſchen zwar auch, aber ſie herrſchen nur als Werkzeuge; wie Diener eines irdiſchen Königes, nicht als Selbſtherrſcher, ſondern als Stellvertreter. Zu dem allem kommt Folgendes. Die ſieben Söhne Sydyks (bei Damaſcius Sadiks) heißen urkundlich die Kabiren, Euseb. p. 39. Der Sinn iſt hier derſelbe, wie wenn die erſten (unterſten) Kabiren Söhne des Hephäſtos heißen. Nämlich ſie alle zuſammen ſind nur Sydyk, der eine vollendete Herrſcher lebt nur in ihnen, ſie ſind nur gleichſam die einzelnen Glieder des Einen; die den Vater verwirklichenden und ſichtbar machenden Kräfte, die inſofern auch in der Offenbarung oder Sichtbarkeit ihm vorangehen. Denn irren würde ſich, wer aus dieſem Verhältniß etwas für die Vorſtellung der Emanation ſchließen wollte; es gilt hier, was ein in Bentl. Ep. crit. ad. Mill. subj. Hist. chr. Joh. Mal. p. 81 angeführter χρησμός in anderer Beziehung ſagt: ὁ παλαιὸς νέος καὶ ὁ νέος ἀρχαῖος, ὁ πατὴρ γόνος καὶ ὁ γόνος πατὴρ. Sind alſo die Kabiren Söhne Sydyks und war deſſelben Sydyks (Sedeks) Prieſter jener König von Salem, ſo wäre vielleicht erlaubt zu ſagen, dieſer Malki-Sedek war der erſte bekannte Kabir (ſo hießen ja auch die Prieſter und Geweihte), dem das Syſtem bis in die vierte Zahl eröffnet war, das im Lauf der Zeiten zu vollendeter Klarheit bis in die Sieben- ja in die Achtzahl aufgeſchloſſen werden

ſollte. Doch nur zweifelnd dürfen dieſe älteſten Verbindungen angedeutet werden. Zu ſichtlich, um vom beſonnenſten Forſcher ganz von der Hand gewieſen zu werden, ſind jene Anzeigen doch auch wieder zu ſchwach, um eine eigentliche Behauptung auf ſie zu gründen. Eine größere, in weiterem Umfang und von andern Seiten her geführte Unterſuchung könnte jedoch ihre Kraft verſtärken.

85) Von einem ſolchen Syſtem ſagten dann auch wohl im Alterthum ſchon diejenigen, die es nicht bis zum Ende fortdachten oder verſtanden, es ſey nur Naturphiloſophie. So Cicero de nat. D. I, 42: Praetereo Samothraciam eaque

— — quae Lemni
Nocturno aditu occulta coluntur
Silvestribus sepibus densa.

Quibus explicatis ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum. Sainte-Croix p. 356: „Clément d'Alexandrie avoue, que l'Epoptie étoit une espèce de physiologie", dazu Strom. IV, p. 164. Aber dieſe Stelle ſagt etwas ganz anderes, nämlich: „die dem Kanon der Wahrheit (der chriſtlichen Lehre) gemäße Naturphiloſophie (Phyſiologie), eine Ueberlieferung höherer Erkenntniß, eher aber eine Epoptie zu nennen, fängt von der kosmogoniſchen Art der Unterſuchung an, und ſteigt von da zu derjenigen auf, die göttliche Dinge betrifft".

86) Sainte-Croix p. 355.

87) Die Freigebigkeit mit den Erklärungen durch Betrug, Prieſtergaukelei u. ſ. w. iſt gewiß bezeichnend für die letzte Zeit. Der Lüge werden Kräfte zugetraut, die man kaum der Wahrheit zuſchreibt. So blödſinnig auch war das Alterthum nicht, wenn es gleich nicht mit vermeinter Schlauheit überall Täuſchung witterte. Wenn nicht im Heidenthum etwas ſehr Ernſtliches und mehr, als man denkt, Wirkliches lag, wie konnte der Monotheismus ſo lange Zeit brauchen, ſeiner Meiſter zu werden? Erweiterte Erfahrung, die von Zeit zu Zeit manches begreifen lehrt, was unbegreiflich ſchien, ertheilte ſchon Warnungen

genug. Die neuſte betrifft die tönende Memnonsſäule. Mancherlei Thatſachen, z. B. das periodiſche Aufhören und Wiederkommen des Tons, auch daß offenbar mehrere ſolcher tönenden Säulen waren, Umſtände, die kürzlich Jacobs in der ang. Abh. mit ſcharfſichtiger Gewandtheit zuſammengeſtellt, hinderten nicht, Prieſteranſtalt dabei zu vermuthen. Nun kommen die gewiß unverdächtigen Franzoſen, und ſiehe noch jetzt tönen beim Aufgang der Sonne die Granit-Blöcke des thebäiſchen Thals.

88) *Οἶδα ἐγὼ καὶ Πλάτωνα προσμαρτυροῦντα Ἡρακλείτῳ, γράφοντι. Ἓν τὸ σοφὸν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει, καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.* Clem. Al. Strom. L. V, p. 718. Vgl. Voß zu Virgils Landbau S. 808. Mahommedaniſch darf der Monotheismus wohl heißen, der nur Einer Perſönlichkeit oder einer ganz einfachen Kraft den Namen Gott zugeſteht. Daß er nicht neuteſtamentlich, bedarf keines Beweiſes; daß auch nicht altteſtamentlich, darüber ſ. Weltalter 1ſter Theil [oben S. 272 ff.].

89) Vgl. Creuzer Vorr. zu IV, S. IV. Gefallen iſt wohl dieſes Syſtem weniger durch ſich ſelbſt als durch die abgeſchmackten Anwendungen, eines Huetius z. B.

90) Ich ſage: eines wiſſenſchaftlichen Syſtems, nicht eines bloß inſtinktmäßigen Erkennens, etwa in Viſionen oder im Hellſehen oder auf andere ähnliche Arten, die man ſich heutzutag ausdenkt, da einige geradezu der Wiſſenſchaft entſagen, andere wo möglich ein Wiſſen ohne Wiſſenſchaft aufbringen möchten. Da übrigens das Daſeyn eines ſolchen Urſyſtems, das, älter als alle ſchriftlichen Denkmäler, die gemeinſchaftliche Quelle aller religiöſen Lehren und Vorſtellungen iſt, im Text nicht eigentlich behauptet, ſondern nur als eine Möglichkeit hingeſtellt wird, ſo wird es wohl verſtattet ſeyn, dieſer Anführung wegen auf künftige, nicht einen Theil betreffende, ſondern es ſelbſt (das Urſyſtem) in ſeiner Ganzheit herzuſtellen ſuchende Forſchungen zu verweiſen, nach deren Mittheilung dann gegen die Annahme ſich erklären mag, wer ſie nicht als die wahrſcheinlichſte erkennen zu müſſen glaubt.

91) Ohngefähr wie alle Kraft und Herrlichkeit des neueren

Europas aus den germaniſchen Völkern, mit denen die Pelasger überhaupt manche Züge gemein haben; ihre Wanderungen und die Urtheile, die von ſpäteren Geſchichtsforſchern über beide ergangen (ſ. unter andern Larcher Chronol., Herodote T. VII, p. 277), ſind nicht die ſtärkſten derſelben.

92) L. II, c. 52 extr.

93) *Δοκέω δ' ὧν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπῖχθαι.* II, 50.

94) Daß die Namen der meiſten Götter nach Griechenland aus Aegypten gekommen ſeyen, kann ohnehin nicht buchſtäblich genommen werden. Vielleicht wenn Herodots Kenntniſſe weiter ſich ausdehnten, weit entfernt die griechiſchen Götternamen aus Aegypten abzuleiten, zweifelte er, ob die ägyptiſchen ſelbſt ägyptiſchen Urſprungs ſeyen. Von Oſiris war ſchon die Rede. Wer ſich noch mehr überzeugen will, ſehe die ebenſo ungewiſſen als flachen Erklärungen an, die von ägyptiſchen Götternamen aus der koptiſchen Sprache ſeit Kirchers Zeiten, von Jablonsky, Georgii (Alphab. Tibet.), Zoëga und andern, gegeben worden ſind. Wie unnütz alſo muß es erſcheinen, ägyptiſche Etymologien noch weiter, auch auf griechiſche Namen, auszudehnen! Hievon nur Ein Beiſpiel an dem orphiſchen Erikapäos. Ehmals wollte man in ihm durch kabbaliſtiſche Rechnung den Schem hamphorasch (Jehovah-Namen) finden; das nennt Bentley ep. ad. Mill. p. 4 mit Recht anilem Cabbalistarum fabulas. Aber nun kam das ägyptiſche Vorurtheil. Münter allein in der ang. Abh. S. 34 Anm. gibt zwei Erklärungen. Noch mehrere kann man bei Creuzer III, 388 angeführt finden. Bentley, der den Namen doch nicht los werden kann und p. 90 zum zweitenmal auf ihn zurückkommt, begnügt ſich zu bemerken, die Sylbe *κεκ* (nach der Lesart *Ἡρεκεκαῖος*) könne nimmermehr weder griechiſch noch lateiniſch ſeyn. Darum habe er wohl gethan, den ineptis plerumque et cassis Etymologiis (nämlich aus griechiſcher Sprache) nicht nachzugehen; ſchwören wolle er, daß ſelbſt Orpheus keine anzugeben wüßte. Ohne ſich zu vermeſſen, könnte man dagegen ſchwören, eine (freilich nicht griechiſche) Etymologie anzugeben, die der unvergleichliche

Bentley ſelbſt, wenn er von den Todten wiederkäme, als die wahre erkennen würde. Doch erwarte man darum nichts Außerordentliches, ſondern nur etwas ganz Leichtes und Einfaches. Das Wort *Ἡικαπαῖος* iſt nicht mehr noch weniger als das hebräiſche אֶרֶךְ אַפַּיִם (Erec-Apaim), das Exod. 34, 6 und anderwärts als Name oder Prädicat des wahren Gottes vorkommt, oder, damit es noch ähnlicher ſei, nach der chaldäiſchen Form (ſ. Buxt. Lex. p. 216) אֶרִיךְ אַפִּין (Erik-Apain), welches den Langmüthigen, Mitleidigen, der weiten Herzens iſt, bedeutet. Und das iſt er ja, der Erikapäos, der mit Dionyſos (ſ. Anm. 65) ſo viel Aehnlichkeit hat (*αὐτὸς δὲ ὁ Διόνυσος*, ſagt Proclus cit. ad Orph. fragm. ed. Gesn. = Herm. p. 466) *καὶ Φάνης καὶ Ἡικαπαῖος συνεχῶς ὀνομάζεται*), der Lebensgeber (*ζωοδοτήρ*, Malal. Hist. chron. p. 91), der weitherzige Gott, im Gegenſatz mit dem engherzigen, der das Leben vielmehr verſchließt, hindert. Es iſt den Helleniſten zu verzeihen, wenn ſie, immer die griechiſchen Herleitungen im Auge, den Etymologien nicht hold ſind; auch Ruhnkenius hat ſich nicht [nur] Einmal ſtark darüber erklärt. Doch ſollte man nicht alle und aus jeder Sprache verſchmähen, denn z. B. weder in kritiſcher noch in hiſtoriſcher Beziehung kann es unwichtig ſeyn, zu wiſſen, daß der orphiſche Erikapäos hebräiſch oder altteſtamentlich iſt. Doch dieſer Name iſt ja bloß orphiſch und beweist alſo nichts für ägyptiſche! Nun höre man Plut. de Is. et Os. p. 359. *Τὸ δὲ ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ (τοῦ Ὀσίριδος) τὸν ΟΜΦΙΝ ἐνεργέτην ὁ Ἑρμαϊὸς φησι δηλοῦν ἑρμηνευόμενον.* Omphis alſo ein zweiter Name des Oſiris? Hier weiß ſogar Jablonski keinen Rath. Die Stelle muß verdorben ſeyn, gewiß hat Plutarch *Ῥόμφιν* geſchrieben, denn nur für ein ſolches Wort läßt ſich aus dem Koptiſchen die Bedeutung des Wohlthuenden herbeiſchaffen, Voec. aeg. in Opusc. ed. te Water I, p. 184. Wenn man aber weiß, daß daſſelbe Wort, aus dem oben der Erikapäos erklärt worden, auch (oder vielmehr urſprünglich) אֶרֶךְ אַנְפִּין (erik-anphin) geſchrieben wurde, ſo wird man durch die ſehr natürliche Abkürzung nicht nur den Namen, ſondern auch die Bedeutung: der Wohlthätige, erklärt finden. Wir könnten nun noch weiter gehen; denn jener

Erik-appin verlangt ja auch ſeinen Gegenſatz, einen engherzigen Gott; es ſcheint nicht ſchwer zu ſagen, in welchem Namen dieſer zu finden iſt; aber dieß mag einſtweilen hinreichen, nur aufmerkſam zu machen. Der Zweifel, der in Anſehung der ägyptiſchen Götternamen geäußert worden, dürfte mit der Zeit wohl auch in Anſehung der indiſchen laut werden; verſteht ſich der bedeutendſten. Daß ein Volk die Namen der Götter, die es nicht ſelbſt erfunden, nicht zu verändern gewagt, iſt bei weitem mehr als das Gegentheil wahrſcheinlich. Auch an die Namen war ein Zauber geknüpft, und was der allgemeine Aberglaube von Beſchwörungsformeln hält, daß ſie nur in der Sprache wirken, in welcher ſie überliefert worden, galt wohl auch von Götter-Namen. So behielt Samothrake mit dem alten Dienſt nicht nur die alten Namen, ſondern auch in heiligen Gebräuchen gewiſſe Ausdrücke einer eignen alten Sprache (παλαιᾶς ἰδίας διαλέκτου) bis auf Diodors von Sicilien Zeiten, der dieſe Wörter zwar von den Autochthonen der Inſul herleiten will (L. V, p. 357), die aber alle wahrſcheinlich von der Art des Worts κοίης waren (Anmerk. 81). So behielt Eleuſis die fremdlautende Entlaſſungsformul, ſo die Sabazien ihr Hyes Attes! näherliegender Vergleichungen nicht zu gedenken! Doch wozu auch nur dieſes, da das Beiſpiel der beweglichen Griechen allein entſcheidend iſt, die ſelbſt im freien dichteriſchen Gebrauch die Namen beibehielten, von denen Herodot (weit beſtimmter davon redend als von der ägyptiſchen Herkunft) ſich durch ſeine Unterſuchungen überzeugt zu haben verſichert, daß ſie mit wenigen Ausnahmen (die auch nicht einmal alle Ausnahmen ſind) den Griechen von den Barbaren gekommen.

95) Herodot. L. II, 49 extr.

96) L. II, c. 51.

97) Münter l. c. p. 30. Creuzer II, 285 ff. Jacobs über die Memn. Anm. 63.

98) L. III, c. 37.

99) Euseb. pr. ev. p. 38: „Saturn gab dem Poſeidon und den Kabiren die Stadt Berytb zum Sitz“. Es iſt dieß die einzige mir bekannte Stelle, wo Poſeidon und die Kabiren zuſammen, aber unter-

ſchieden, genannt werden. Nämlich Poſeidon iſt der Kabiren, oder vielmehr ſie ſind des Poſeidon Gegenſatz. Er iſt das blindlings Auseinanderwollende, Spaltende, Zertrennende; ſie das Zuſammenhaltende. Hephäſtos hält den Poſeidon bewältigt, ihn ſelbſt überwindet wieder ein anderer, der inſofern κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως (Anm. 66), aber in einem ganz andern Sinn iſt, als der zerſtörende Poſeidon. Spuren genug dieſes Gegenſatzes gibt der XXI. Geſang der Ilias. Gerade die Verbindung des Poſeidon und der Kabiren in jener Stelle iſt der Beweis der Urkundlichkeit der Angabe. Man erinnere ſich, was Herodot eben auch über Poſeidon ſagt. Nach dieſer Anſicht möchte auch was §. 5 in. des Textes erwähnt iſt, noch eine tiefere Deutung zulaſſen. Inſofern ſchiene mir die Bochartiſche Erklärung von Patäken noch immer vorzuziehen, wenn man als den Grundbegriff von בטח (wohl nicht unrichtig) firmus fuit, firmiter innixus est annähme. Patäken wären alsdann die feſtmachenden, die ſichern Grund gebenden; Gegenſatz von instabilis tellus, innabilis unda.

100) Gutberleth Diss. de Mysteriis Deorum Cabirorum, insert. ej. Opusc. Franeck. 1704. et Poleni Suppl. ad Thes. antt. Gr. et R. T. II, p. 824. Dieſer überſetzt πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησιν durch fortis et robusti viri imaginem, ein Sprachgebrauch, für den er nichts anzuführen weiß, als Ez. 27, 11 nach der griechiſchen Ueberſetzung des Aquila, wo πυγμαῖοι, meint er, dem Zuſammenhang nach nur ſtarke Männer bedeuten könne.

101) Creuzer, Dionysus p. 133 ss.

102) Tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates.

Aen. II, 717.

103) S. die 72. Anm.

104) Wachter, Gloss. Germ. II, pag. 1989: Zwerg (Anglosax. dwerg, dweorh, Franc. duverch), Daemon silvestris montes et saxa inhabitans, vocem compellantibus reddens, et nescio quae arma fabricans, secundum Mythologiam Islandorum, cui nomen Edda. Verel. in Jnd. duergur et in plural. duergar, semidaemones, rupicolae, arte fabrili mirabiles. Gudmundo

Andreae in explicatione Voluspae Stroph. VII. dwergi sic dicuntur a θεοῦ ἔργον; warum nicht geradezu von θεουργός? Ueber die Bergmännlein, Wichtlein u. ſ. w. läßt ſich der wackere G. Agricola (ſ. über ihn v. Goethe's Farbenlehre II, S. 237) in der Abh. De Animantibus subterraneis (De re metall. libri XII, p. 491) deutſch überſetzt alſo vernehmen: „Von andern werden ſie (die die Griechen Cobalos nennen) Bergmännlein genannt nach ihrem gewöhnlichen Leibesmaß, denn ſie erſchienen wie Zwerge dreier Spannen hoch, und zwar wie alte Männlein (seneciones), gekleidet wie die Bergleute, in einem gekappten Hemd und mit einem um die Lenden herabhangenden Schurzleder (wie Kabiren auf Münzen; Kabiren-Hammer und Schlägel fehlt in andern Beſchreibungen auch nicht). Dieſe pflegen den Erzgräbern keinen Schaden zu thun, ſondern ſchweifen herum in den Schachten und Gängen und ſcheinen alle möglichen Arbeiten vorzunehmen, da ſie doch nichts thun. Bisweilen werfen ſie die Arbeiter mit Steinchen, verletzen ſie jedoch nie, wenn ſie nicht gereizt und in ihrer Gaukel-Arbeit geſtört werden. Weßhalb die Bergleute durch ſie von der Arbeit nicht abgeſchreckt, ſondern als durch ein gutes Zeichen aufgemuntert werden, deſto hurtiger und eifriger drauf zu ſetzen und ſtärker zu arbeiten". Auch aus Theophr. Paracelſus wäre viel von den Pygmaeis anzuführen, das er doch wohl nicht bloß aus ſeinem Gehirn, ſondern aus gemeiner Volksſage genommen. Ob er ihnen gleich manches Böſe nachſagt, rühmt er ſie doch auch wieder als ſolche, „die oft unſre Warner, Wächter und Beſchützer ſind in großen Nöthen, helfen oft einem außer Gefängniß und dergleichen Hülfe mehr". Den böhmiſchen Gebirgsbewohnern kommen ſie bis in die Häuſer als wahre lares familiares oder lemures, daß man ſie unter der Erde kann hämmern und ſchmieden hören, deßhalb heißen ſie dort und in angrenzenden deutſchen Ländern auch Hausſchmiede. S. Balbin. Misc. hist. Boh. L. I, p. 45. In dieſelbe Claſſe gehören die ebenfalls von Agricola p. 492 erwähnten daemones, qui quotidie partem laboris perficiunt, curant jumenta, et quos, quia generi humano sunt aut saltem esse videntur amici, Germani Gutelos appellant (Χρηστοί heißen

auch die Kabiren, Macrob. III, 4; vielleicht auch jene altteſt. Penaten die Theraphim, nach dem arab. ترف). Aus einem alten Wörterbuch führt Scherz, Gloss. Germ. med. aev. II, pag. 2011 an: „wichtelein, wichte, schretlein penates“. Die ſanftmüthigen heißen vorzugsweiſe Kobeln, Kobolde, ein Wort, das ſchon Agricola und nach ihm Wachter u. a. vom griech. *Κόβαλος* herleiten. Nun ſagt Is. Vossius ad Hesych. voc. *Κάβαρνοι* not. 12. „*Κάβαρνοι*, *Κάβειροι*, *Κόβαροι*, *Κόβαλοι* (wohl auch das bei Heſych. gleich darauf folgende *κόβειρος*) ejusdem omnia videntur naturae“. Bei den unzähligen Beiſpielen der Verwechſelung von R und L iſt nicht zu zweifeln, daß *κόβαλοι* für *κόβαροι* geſetzt wird; und daß dieß mit *κάβειρος* einerlei Etymon habe, iſt ebenſowenig zweifelhaft. Hierdurch iſt alſo die in den Vorſtellungen nachgewieſene Verbindung auch in den Namen aufgezeigt. Oft genug während dieſer Unterſuchung hat ſich der ebenſo nahe als tief eingreifende Bezug zwiſchen den Kabiren und den Laren und Manen dargeboten (vgl. Arnob. adv. Gent. III, p. 124 ed. Lugd. Bat.), aber wir mußten uns einſchränken.

105) Die Spur einer ſolchen Vorſtellung könnte man in dem Namen Anaces (*Ἄνακες*) ſuchen wollen; denn wie dem auch ſey, die einzig wahrſcheinliche Erklärung dieſes erſt ſpäter in Anactes verwandelten Worts (ſ. Cic. de n. D. III, 21) liegt in den Enakim der Vorzeit, Deut. 1, 28. In der nordiſchen Fabel und Dichtkunſt finden ſich meiſt, wo Rieſen, auch Zwerge. Wer denkt nicht an das „viel ſtarke Gezwerg“, das zugleich mit den Nibelungen-Recken der Schätze und Burgen hütet und dem nebſt großer Stärke Zauberkraft inwohnt?

106) *Πυγμαῖος* wird von *πυγμή*, einer Fauſt hoch, erklärt. *Δάκτυλοι* ſind Finger.

107) Söhne Sydyks (Anm. 84) und Dios-Kuren iſt einerlei Name. Aber derſelbe Name iſt ja noch urkundlicher in jenen בני האלהים Gen. 6 vorhanden (daß darunter Söhne des höchſten Gottes gemeint ſind, zeigt das ה emphat. vor אלהים). Von dieſen erzählt das älteſte Geſchichtswerk: „Und die Söhne Gottes ſahen die Töchter der Menſchen, daß ſie ſchön waren, und nahmen ſich zu Weibern, die

ihnen gefielen", worauf in demſelben Zuſammenhang folgt: „In jenen Tagen waren Nephilim (Rieſen) auf der Erde, zumal nachdem die Söhne Gottes ſich mit den Menſchentöchtern verbanden und ſich Kinder zeugten. Dieß ſind die Gewaltigen, die Männer des Namens (die Berühmten) von Urzeiten der Welt her". Es iſt doch etwas ganz Wunderbares um dieſe Stelle, mag ſie nun für mythiſches Bruchſtück nach der beliebten Weiſe oder für Geſchichte genommen werden. Will man nicht den ungereimten jüdiſchen Fabeln Glauben beimeſſen, ſo kann man בני האלהים nur von Verehrern des wahren Gottes erklären, die gleichſam als abgeſondert von den übrigen Menſchen und als ein eignes Geſchlecht vorgeſtellt werden. Es waren alſo ſo zu reden die Eingeweihten der erſten und älteſten Myſterien; von Anfang an war etwas abgeſchloſſen, nur einem Theil des Menſchengeſchlechts vertraut, das ſich erſt allmählich wie von einem Mittelpunkt aus verbreiten ſollte. Iſt es nicht auffallend, daß aller höhere und beſſere Glaube gleich anfänglich in Griechenland und ſonſt unter der Form von Geheimlehren auftritt? Augenblickliche und örtliche Urſachen laſſen ſich doch nicht immer und überall denken, ſondern das Geheimniß, die Abgeſchloſſenheit ſchien, gleich urſprünglich und vom Anfang her, zugleich mit der Sache ſelbſt gegeben. Söhne des höchſten Gottes wurden jene Inhaber der älteſten Geheimlehre, wie die in ihrem Urſprung offenbar menſchlichen Zwillinge Dios-Kuren wurden und zuletzt ſelbſt unter die Kabiren übergingen. Von dieſen höheren Naturen ſtammen die erſten menſchlichen Heroen, die Nephilim (Niflungen?), die gewaltig waren, ſolange ſie lebten und noch in der Unterwelt (Niffelheim der altnordiſchen Mythologie?) groß und berühmt ſind, ſ. Es. 14, 9. Jeder mag ſuchen dieſe wunderbaren Anzeigen ſo gut er kann weiter zu verknüpfen, aber ſehr natürlich iſt doch, ſich nach einer Erklärung der ſo allgemeinen Myſterien-Form ſchon in den älteſten Zeiten umzuſehen. Was war auch die ſtrenge Abſonderung des jüdiſchen Volks anders als eine den Myſterien ähnliche Anſtalt, nur daß ſie nicht zwiſchen Menſchen deſſelben Volks, ſondern zwiſchen einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erſt das Chriſtenthum ſollte alle Schranken aufheben.

108) Nämlich aus dem hebr. גִּבּוֹר, mächtig, ſtark. Der für dieſe Erklärung Stimmenden iſt eine große Anzahl, Scaliger ad Varr. und ad chron. Euseb. Gerh. Voss. de Idolol. p. 173. Bochart G. S. Grotius in Schol. ad Matth. 4, 24. Selden de Diis Syris Synt. II. p. 287. 361. Marsham canon. chron. p. 35. Gutberleth l. c. und alle Neuern. Die Hauptzweifel gegen dieſe Erklärung ſind, daß die unbedingte Bedeutung von mächtig, wenigſtens ohne das Arabiſche zu Hülfe zu nehmen, nicht erweislich iſt; überall ſcheint es nur den Begriff des durch Ueberfluß Mächtigen und Starken anzudeuten, ſ. Job. 31, 25. 8, 2. Entſcheidender iſt die vermißte proprietas verbi, indem es von göttlicher Stärke und Größe niemals gebraucht wird. Man könnte das verwandte גבר zu Hülfe nehmen, wovon גְּבוּר in der Zuſammenſetzung mit אֵל gebraucht wird; Gebhurah iſt eine von den Eigenſchaften Gottes 1 Par. 29, 11 und eine der zehen Sephiroth; 2 Sam. 22, 11 überſetzt Targ. Jon. die Worte (Jehovah fährt) auf dem Cherub durch בגבורותיה, entweder nach dem Sinn oder zufolge des ſyriſchen ܓܒܘܪܬܐ, das ein Wörterbuch durch fortis, validus erklärt. Allein das Wort, das eigentlich dem Kabir entſprechen ſollte, Gebhir, hat keine Beziehung auf göttliche Kraft. Spencer. de leg. vet. Hebr. ritualibus II, p. 848 erinnert bei den Cherubim an die Kabiren; das Gemeinſchaftliche ſcheint ihm die Stärke. Es ließen ſich aber wohl nähere Beziehungen auffinden. Wie ſie auch immer geſtaltet ſeyn mochten, jene räthſelhaften Weſen, beſchrieben werden ſie als Geſtalten, über denen der höchſte Gott ruht, ſ. 1 Sam. 4, 4, alſo als untergeordnete Weſen, als Camille, wenn man ſie menſchlich nehmen wollte, denen jedoch ebenfalls mächtige Kräfte inwohnen. Auf den ungefähren Gleichlaut wird ſich niemand berufen wollen; der erinnerte eher an die nächſten Verwandten der Kabiren, die Korybanten; ein Name, der nicht leicht anderen als morgenländiſchen Urſprungs ſeyn kann.

109) In Augurum libris Divi potes sunt, in Samothrace *θεοὶ δυνατοί*. Varro de l. l. L. IV. Vgl. Cassius Hemina bei Macr. Sat. III, 4; eine Menge Inſchriften, wovon einige bei Gutberleth.

110) Auffallend iſt immer die Wortverbindung Aen. III, 12:

— — — feror exul in altum
Cum sociis, natoque, Penatibus *et* Magnis Dis.

Das et declarative genommen iſt matt. Es bleibt nichts übrig, als Penates für die den großen Göttern Vorangehenden (inſofern von ihnen Unzertrennlichen, aber doch Verſchiedenen) zu nehmen, womit auch die allein wahrſcheinliche Etymologie (ſ. Anm. 72) übereinſtimmt.

111) Der Hauptbeweis dieſer Behauptung liegt in den Namen und der Aufeinanderfolge. Daß ſie aber allgemein für zauberkräftige Naturen angeſehen worden, dafür nur einige Nachweiſungen! Unmittelbare Abkömmlinge der Kabiren, Korybanten oder Samothraker (dieß nimmt er alles für gleichbedeutend) ſind nach Sanchuniathon, Euseb. p. 36, die die Kenntniß der Kräuter, Heilung giftiger Biſſe und die Beſchwörungen zuerſt erfunden. Strabo L. X, p. 466 ſagt, nach einigen ſeyen die Korybanten, die Kabiren, die Idäiſchen Daktylen und die Telchinen einerlei, nach andern Verwandte und nur durch geringe Unterſchiede voneinander getrennt. Von den Idäiſchen Daktylen aber ſagt Schol. Apoll. Paris. L. I, v. 1131: *γόητες δὲ ἦσαν καὶ φαρμακεῖς;* und auch hier war Zauber und Gegenzauber. Nämlich die linken, wie Pherekydes lehrte, waren unter ihnen die *γόητες*, die den Zauber knüpfenden, die rechten aber die den Zauber löſenden. Einige lehrten, die rechten (Finger, Daktylen) ſeyen männlich, die linken weiblich. Von denſelben ſagt der euhemeriſirende Diod. Sic. V, p. 392, da ſie Zauberer geweſen, haben ſie ſich der Beſchwörungen, Einweihungen und Geheimlehren befliſſen und auf Samothrake verweilend die Einwohner durch dieß alles in nicht geringes Erſtaunen geſetzt, faſt gleichlautend mit manchen Erzählungen von Othin und ſeinen Geſellen. — Ueber die Zauberkräfte der Telchinen ſ. Diod. V, c. 55 Strab. XIV, p. 653 extr. Hesych. h. v. u. a.

112) Schon wegen dieſes erwieſenen Grundbegriffes (der ihrer Natur nach Untrennlichen) war von der vermeinten Entdeckung verſchiedener Epochen in der Geſchichte des ſamothrakiſchen Dienſtes kein Gebrauch

zu machen. Sainte-Croix p. 28 ss. behauptet, es ſeyen in S. nur zwei Gottheiten verehrt worden (Himmel und Erde); darauf ſeyen ägyptiſche und phöniſiſche Vorſtellungen hinzugekommen; hierauf habe man angefangen, die alten ſamothrakiſchen Gottheiten mit den griechiſchen zu verwechſeln, aus der einen ſey Ceres geworden, aus der andern Proſerpina, aus der dritten Pluton, aus der vierten, erſt von Aegypten hergekommenen, Mercur: eine dritte Epoche will er aus der Stelle des Plinius (Anm. 46) herausbringen. Das Gelindeſte, was ſich darüber ſagen läßt, iſt, daß es lauter willkürliche und unerwieſene Vorſtellungen ſind. Er verſichert zwar: „Diodore nous dit en termes claires, que le culte de Samothrace fut restauré, mais que les raisons de cet événement n'étoient connues, que des seuls adeptes“, und dazu Diod. L. V, c. 49. Wahrſcheinlich iſt die Stelle c. 48 gemeint (*Δία — παραδεῖξαν αὐτῷ* (*τῷ Ἰασίονι*) *τὴν τῶν μυστηρίων τελετήν, πάλαι μὲν οὖσαν ἐν τῇ νήσῳ, τότε δέ πως παραδοθεῖσαν, ὧν* (sc. *μυστηρίων*) *οὐ θέμις ἀκοῦσαι πλὴν τῶν μεμυημένων*, wo die lat. Ueberſetzung hat: ritus antea quidem in insula receptos, sed tum traditione renovatos. Ebenſowenig zu benutzen war der Heyneſche Fund, Exc. IX. ad Aen. II: „quae, ut simpliciora, ita probabiliora habeo, haec sunt, magnas intercessisse mutationes harum religionum; ab initio fuisse Coelum et Terram; postea accessisse duos alios: nunc quatuor ista numina, domesticis nominibus insignita (der Schol. des Ap. nennt ſie noch mit ihren älteſten Namen), interpretatione varia ad diversos Deos Graecorum referri coepisse: igitur in illis memorari videas Cererem et Proserpinam, Haden et Mercurium, ab aliis Bacchum et Jovem; etiam Vulcanum in iis quaesitum, item Cybelen; nec improbabile fit, adscita fuisse haec ipsa sacra seriori aetate“; alſo im Grunde eben das, was Sainte-Croix. Dieſes atomiſtiſche Verfahren, etwas, das als ein Ganzes nicht begreiflich ſcheint, durch Zuſammenſtückelung zu erklären, ſollte ſich wenigſtens immer auf gründliche Beweiſe ſtützen. Aber wenn Athenion z. B., bei Schol. Ap. l. c., von nur zwei Kabiren ſpricht, geſchieht es auf eine Art, die zeigt, daß er vom Eigentlichen

nicht redet oder es nicht kannte, die zwei Kabiren ſind ihm Jaſion und Dardanos. Und doch führt ihn Sainte-Croix als Gewährsmann dafür an, daß nur zwei Gottheiten geweſen. Sind Jaſion und Dardanos vielleicht auch Coelum und Terra? Höchſt lehrreich dagegen ſind Varros Aeußerungen, aus denen, weil leichthin geleſenen oder wenigſtens mißverſtandenen, eigentlich zuerſt jene Meinung aufgebracht worden, in S. habe man anfänglich nur zwei Gottheiten verehrt. So lautet die Hauptſtelle im Zuſammenhang L. IV, p. 17: Immortalia et mortalia expediam, ita ut prius, quod ad Deos pertinet, dicam. (Aus dieſer praefatio erhellt, daß die zunächſt folgenden Worte eigne Philoſophie des Varro ſind.) Principes Dei Coelum et Terra. Hi Dei iidem, qui in Aegypto Serapis et Isis et iste Harpocrates digito (qui) significat (hier wird den zweien gleich eine dritte beigeſellt; ob dieſe Worte der Vers eines Dichters, etwa des Lucilius, ſind, oder eigne des Varro, iſt gleichgültig — iidem), qui sunt Taautes et Astarte apud Phoenicas, ut idem principes in Latio, Saturnus et Ops. Terra enim et Coelum, ut Samothracum initia docent, sunt Dei magni et hi, quos (modo) dixi multeis nominibus. Nam neque, quas Ambracia (ſo hat die römiſche Handſchrift; vulg. Samothracia, offenbar gegen den Zuſammenhang, der auch Scaligers Imbrasia zurückweiſt) ante portas statuit duas virileis species aheneas, Dei magni, neque, ut volgus putat, hi Samothraces Dii, qui Castor et Pollux; sed hi (scil. Samothraces Dii sunt) mas et femina (alſo verſchieden von jenen in Ambracia zu ſehenden zwei männlichen Geſtalten), et hi (s. iidem), quos augurum libri scriptos habent sic: Divi potes, et sunt (scil. hi, potes dicti) pro illeis, qui in Samothrace θεοὶ δυνατοί. Haec duo, coelum et terra, quod Anima et Corpus, Humidum et Frigidum". Die recht geleſene Stelle ſagt offenbar nur dieſes: Himmel und Erde ſind die erſten, alles anfangenden, Gottheiten; dieſe werden in Aegypten durch Serapis und Iſis, in Phönikien durch Aſtarte und Taaut, in Samothrakien ebenfalls durch eine männliche und weibliche Gottheit repräſentirt. Varro ſagt alſo nicht einmal, die Zweizahl ſey die älteſte Form der

Lehre (Creuzer II, 291 Anm.), ſondern nur die principes Dei ſeyen zwei; geſetzt, es war wirklich ſeine Abſicht, alle Gottheiten auf eine ihnen zu Grunde liegende Zweiheit philoſophiſch zurückzuführen, ſo iſt doch zwiſchen zwei erſten oder allen zu Grunde liegenden Gottheiten und zwiſchen zwei zuerſt allein angenommenen ein deutlicher Unterſchied. Daß die gegebene Erklärung von principibus Deis (anfangenden Gottheiten) nicht aus der Luft gegriffen iſt, erhellt aus folgenden auch für ſich merkwürdigen Stellen, und die manchem auch neuerlich kund gewordenen Mißverſtand heilſame Arznei ſeyn könnten. „Saturnus unus est de principibus Deis“ (apud August. de Civ. Dei L. VII, c. 9). „Saturnus pater a Jove filio est superatus“ (l. c. 19). „Juppiter Deus est habens potestatem causarum, quibus aliquid fit in mundo. Ei praeponitur Janus, quoniam penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. Merito ergo rex omnium Juppiter habetur. Prima enim *vincuntur* a summis, quia, licet prima *praecedant* tempore, summa *superant* dignitate“. ib. c. 19. Zu vergleichen iſt damit der Ausdruck Jovis consiliarii et principes in den unten Anm. 115 angef. Worten. Dieſe letzten Stellen des römiſchen Gelehrten möchten wohl auch Licht geben, inwiefern einige wie Schol. Apoll. l. c. erwähnt, ſagen konnten, es gebe vorzugsweiſe (ſo muß wohl πρότερον überſetzt werden, wenn man es nicht auf φασί bezieht) nur zwei Kabiren, Zeus, den älteren, und Dionyſos, den jüngeren (von beiden); die einzige Stelle, die man für die urſprüngliche Zweizahl, doch nicht von Coelum und Terra, anführen könnte. Die dieß ſagten, (es waren nur einige) hatten aus dem Tiefſten geſchöpft. Hier kann nämlich nicht der erſte Dionyſos (ſ. Anm. 80), ſondern nur der höchſte gemeint ſeyn, dem ſelbſt Zeus vorangeht. So ließ ſich wohl ſagen: es gebe eigentlich nur zwei Kabiren; denn dieſe zwei waren die höchſten, auf die alles hinausging, die gleichſam allein übrig blieben, a quibus, mit Varro zu reden, reliqui omnes superabantur. Aus den zuletzt angeführten Stellen des Varro folgt wohl auch, daß wenigſtens in dem Buch (de Diis select.), aus dem ſie genommen ſind, mit principibus oder primis

Diis zugleich höhere, jene, wie er ſagt, überwindende, anerkannt waren, es folgt alſo, daß er die Reihe fortgeſetzt dachte und nicht einmal in ſeiner Philoſophie bei der Zweizahl ſtehen blieb. Hinwiederum konnte ihn dieſe Fortſetzung nicht hindern, doch wieder alles (die ganze Reihe) auf den Grundgegenſatz von Männlichem und Weiblichem dualiſtiſch zurückzuleiten. Denn alle Philoſophie wird auf eine ſolche allem zu Grunde liegende Zweiheit geführt, ohne darum zu behaupten, daß nur zwei Weſen ſeyen. Auch nennt er anderwärts (Augustin. l. c. c. 27) Coelum et Terram nur die duo principia Deorum, und Auguſtinus ſagt von ihm nur (c. eod. in.): „Vir doctissimus et acutissimus Varro hos omnes Deos in coelum et terram redigere ac referre conatur“. Er macht ihm dort (p. 62 in. ed. Paris.) den, jedoch wahrſcheinlich auf Mißverſtand beruhenden, Vorwurf: istum in libro selectorum Deorum rationem illam trium (nicht duorum) Deorum, quibus quasi cuncta complexus est, perdidisse. Dieß bezieht ſich auf folgende Anſicht, die wir ebenfalls durch Auguſtinus (ebendaſ.) als Varroniſch kennen, und die ſich mit dem Gedanken, alles auf eine Zweiheit zurückzuleiten, gar wohl verträgt. „Ducitur (Varro) quadam ratione verosimili, coelum esse quod faciat, terram quae patiatur, et ideo illi masculinam vim tribuit, huic femininam. — — Hic etiam Samothracum nobilia mysteria in superiore libro sic interpretatur, eaque se, quae nec suis nota sunt, scribendo expositurum eisque missurum quasi religiosissime pollicetur. Dicit enim, se ibi multis indiciis collegisse in simulacris, aliud significare coelum, aliud terram, aliud exempla rerum, quas Plato appellat Ideas“. Hier behauptet Varro entſchieden die Drei- nicht die Zweizahl in den ſamothrakiſchen Vorſtellungen. Es leidet auch keinen Zweifel, daß aus den angegebenen drei Grundbegriffen die ganze Reihe zu entwickeln, oder umgekehrt, die ganze Folge der Zahlen auf die Dreiheit zurückzubringen iſt (redigenda, wie es oben ausgedrückt wurde). Nämlich alle kabiriſchen Weſen ſind nur fortdauernde Steigerungen, ſo daß dieſelbe Zahl oder Perſönlichkeit in verſchiedenen Potenzen wiederkehrt, alle Zahlen demnach auf gewiſſe, und zwar unſtreitig drei, Grundzahlen zurückkommen. So

iſt jene Dreiheit das (wie er ſich ausdrückt) de quo, das a quo und das secundum quod aliquid fiat, offenbar eben die Reihe, welche die drei erſten ſamothrakiſchen Gottheiten wirklich bilden. Demeter-Perſephone (in der wahren Zählung gelten beide nur für Eins) iſt das de quo, Dionyſos das a quo, Kadmilos das secundum quod aliquid fit, und der unbefangene Forſcher wird gerne geſtehen, daß die Varroniſche Auslegung für das Ganze unſerer Anſicht keine geringe Beſtätigung iſt. Jene allen zu Grunde liegende Dreizahl kann indeß fortſchreitend ſich wiederholen, und ſo wie die Drei Perſephone, Dionyſos, Kadmilos ſeyn können, ſo können ſie auch Juno, Jupiter, Minerva ſeyn, wie ſie Varro gleich nach der eben angeführten Stelle erklärt. Varros Aeußerungen verdienten wohl dieſe ausführliche Erörterung. Was ein ſolcher Mann, der Gelehrteſte nicht nur ſeines Volks, ſondern vieler Zeiten, und der an Ort und Stelle, bei noch beſtehendem ſamothrakiſchem Dienſt, alles aufs genaueſte erforſcht hatte, über Sinn und Bedeutung deſſelben urtheilte, das iſt wohl auch jetzt noch entſcheidend. Zugleich wird dieſes hinreichen zum Beweis, daß die Angabe, es ſeyen von Anfang nur zwei Kabiren geweſen und die andern erſt in der Folge zufällig dazugekommen, alles geſchichtlichen Grundes ermangelt, daß alſo nicht einmal nöthig iſt, deßhalb an das übrigens ſehr Wahrſcheinliche zu erinnern, daß nicht allen alle Zahlen (oder Grade) mitgetheilt und vielen vielleicht wirklich nur zwei Perſönlichkeiten bekannt wurden. Aber der das Syſtem zuerſt beſaß, mußte es ganz beſitzen, durch Zuſammenſtückelung konnte es nimmer entſtehen. Die Kabirenreihe bildet eine unauflösliche Folge, ſie iſt ein ſeiner Natur nach untheilbares Syſtem.

113) Dieſe Wurzel iſt חבר, consociavit, conjunxit se. Davon חֲבֵרִים socii, und zwar mit dem beſtimmten Begriff, daß mehrere wie Ein Mann ſind. So die entſcheidende Stelle Jud. 20, 11. כאיש אחד חברים. Dieſes iſt die gewöhnliche Form. Aber auch חבירים kommt vor, in einer gleich anzuführenden Stelle. Den beiden Formen ſcheint die doppelte griechiſche Schreibung, *κάβειροι* (Caberi; in gedruckten Büchern ſieht man wohl auch *καβήρους*) und *κάβιροι* zu entſprechen. Es wäre daran genug, aber folgende Stelle eines jüdiſchen

Buchs beweist noch auf ganz beſondere Weiſe die Eigentlichkeit des Ausdrucks; vom Metatron, den wir ſchon als den kabbaliſtiſchen Kadmilos kennen gelernt, heißt es (Eiſenm. entd. Jud. II, S. 401) הנער מטטרון שהוא גבוה מחביריו תק שנה, „der Knabe Metatron, der 500 Jahr (auch dieſer Ausdruck nicht unbedeutend) höher iſt als ſeine Chabbirim, d. h. als ſeine Genoſſen, Geſellen". Kaum enthält man ſich an die ſächſiſche Abſchwörungsformel zu denken, in Eccard. monum. catech. p. 78: „end eo forsacho — — Woden end Saxn-Ote, ende allen unholdum, the hira genotas sint", allen Unholden, die ihre Genoſſen ſind. Ich weiß nicht, welche Meinung gerade in Lehrbüchern oder andern nach herrſchenden Anſichten eingerichteten Schriften über die jüdiſche Philoſophie oder Kabbala angenommen iſt; aber ſo viel getraue ich aus noch ziemlich oberflächlicher Bekanntſchaft mit derſelben zu beweiſen, daß ſie Trümmer und Ueberbleibſel enthält, ſehr entſtellte, wenn man will, aber doch Ueberbleibſel jenes Urſyſtems, das der Schlüſſel aller religiöſen Syſteme iſt, und daß die Juden nicht ganz unwahr reden, wenn ſie die Kabbala für Ueberlieferung einer Lehre ausgeben, die außer der in den ſchriftlichen Urkunden vorhandenen, geoffenbarten (eben darum offenbaren), als umfaſſenderes, aber geheimes, nicht allgemein mitgetheiltes noch mittheilbares, Syſtem vorhanden war. Sehr erwünſcht muß daher dem Kenner die eben von Wien kommende Ankündigung eines hebräiſch-rabbiniſchen Werks erſcheinen, das alle Lehrmeinungen des Ben Jochoi, Verfaſſers des ebenſo berühmten als wichtigen Werkes Sohar, aus den Quellen zu ſammeln verſpricht. Möchte ein jüdiſcher oder anderer Gelehrter Unterſtützung genug finden, den ganzen Sohar herauszugeben und auch andere Quellen zu öffnen! Es iſt faſt traurig zu ſehen, wie man auch in dieſen Forſchungen von den wahren Quellen ſo ganz ſich abgewendet hat. In Aegyptens ſelbſt dunkeln und unenträthſelbaren Hieroglyphen hat man den Schlüſſel alter Religionen ſuchen wollen, jetzt iſt von nichts als Indiens Sprache und Weisheit die Rede; aber die hebräiſche Sprache und Schriften, zuvörderſt des A. T., in welcher die Wurzeln der Lehre und ſelbſt der Sprache aller alten religiöſen Syſteme bis ins Einzelnſte deutlich

erkennbar ſind, liegen unerforſcht. Sehr zu wünſchen iſt, daß dieſe ehrwürdigſten Denkmäler bald aus den Händen bloßer Theologen in die der reinen Geſchichtforſcher übergehen, da ſie hoffen dürften, dieſelbe unbefangene Würdigung zu erfahren, und als Quellen doch wenigſtens ebenſo viel zu gelten als die Homeriſchen Gedichte oder Herodots Erzählungen. Es ſoll damit nicht geſagt ſeyn, daß der rein geſchichtliche Forſcher und der Theolog nicht in Einer Perſon vereiniget ſeyn könne. In dieſem muß doch zuletzt alles zuſammentreffen. Aber vorerſt wird es ſchwer halten, obwohl man anfängt allgemein einzuſehen, daß Dogmen mit Gewalt hinein und ſie mit Gewalt heraus erklären, in der wahren Schätzung keinen Unterſchied macht, nur daß das Letzte, wie alles bloß negative Verfahren, viel eher zur Unduldſamkeit und zur Seichtigkeit führt, als das erſte, welches wenigſtens ein poſitiv verbindendes, Zuſammenhang ſuchendes Beſtreben iſt. Der Name Kabir, oder eigentlich Chabir iſt ein altteſtamentliches Wort, das zugleich untheilbare Verbindung und magiſche Verkettung ausdrückt. Das bekannte חֹבֵר חָבֶר Deut. 18, 11 heißt, wörtlich und barbariſch überſetzt, neotens nexum, consocians consociationem, aber der Sinn iſt, magicam exercens artem, incantator; daher auch חֲבָרִים ſchlechtweg incantationes, Es. 47, 9. 12. Dieſe mit dem Wort חבר חבר verbundene Bedeutung läßt ſich nicht denken ohne eine Vorſtellung, ähnlich oder gleich der, die dem Syſtem der Kabiren zu Grunde liegt. Bei den vielen Bemühungen, die Bedeutung des Kabiren-Namens zu enträthſeln, mußte wohl auch einer oder der andere auf jene Wurzel fallen. Der Erſte, ſoviel ich weiß, Anton. Astorius in Diss. de Diis Cabiris, Venet. 1703., insert. Poleni Suppl. etc. T. II, p. 873 ss. Er begnügt ſich aber §. XI mit der Bedeutung von Zauberern, die חבריס heißen, quia se jungunt daemonibus, und beweist dann mit Anwendung der Anm. 111 erwähnten Stellen, doch nicht ohne manche Verworrenheit, die Kabiren ſeyen (weder die Penates Dii, noch Dämonen, noch Naturgottheiten im Varroniſchen Sinn, ſondern) bloße menſchliche Zauberer geweſen, welche den Menſchen zuerſt den Götter- und Dämonendienſt, die Mittel ſie zu gewinnen und zu zwingen gelehrt haben, darauf aber

ſelbſt für Götter gehalten worden ſeyen. Dem Adr. Reland, Diss. de Diis Cab. in ej. Dissertt. misc. I, pag. 191 ss., war bei Durchleſung der Schrift von Aſtori eingefallen, daß man Cabiri nach jenem hebräiſchen Wort wohl auch durch junoti, socii, überſetzen könne, wobei ſich ihm gleich die Dioskuren, *Δίδυμοι*, Gemini, socialia sidera, glücklich anboten. Aber bald ſtörte dieß Glück, daß außer den Dioskuren auch Ceres, Proſerpina, Pluto, Mercur Kabiren ſind; es wird ein Verſuch gemacht, auch in dieſen etwas zu finden, wodurch ſie socii ſind, es findet ſich, daß ſie alle *θεοὶ χθόνιοι* ſind und mit den Todten beſchäftiget, aber auch Zeus und nach Dionys. Hal. Arch. I, 3 auch Apollo ſind Kabiren, hier hört alſo die Erklärung auf, von der zugeſtanden wird, ſie tauge nur, wenn man ſich mit einem für die Dioskuren und jene Deos inferos zugleich paſſenden Etymon begnügen wolle, für alle aber paſſe גבירים, denn das drücke Deos potes aus. Sehr natürlich wäre die Erwartung, Spuren des Kabirennamens auch in andern morgenländiſchen Sprachen zu finden. Zunächſt bietet ſich an, was Buxt. Lex. chald. talm. p. 704 erwähnt. „In Talmud saepe vocantur Sacerdotes Persarum חברים, vel Persae in genere ita vocantur, ut in Jevammoth fol. 63, 2. Ad Ps. 14. „dicit stultus in corde suo“ R. Jochanan dixit אלה חברים isti sunt Chaverim. Gloss. חברים, i. e. Persae impii, qui non agnoscunt gloriam Israëlitarum. — — Dixit R. Immi ad R. Levi: Ostende mihi Persas; dixit: Similes sunt exercitibus (?צבאות) domus Israëlis: ostende mihi חברין; dixit: Similes sunt Angelis vastatoribus etc. Baal Arach scribit: Persae vocabant Sacrificulos sive Sacerdotes חברים et fuerunt isti חברים pessimi graviterque affligentes Israëlem“. Eben dahin gehört, was Hyde H. r. v. P. p. 365 anführt: Origenes contra Celsum meminit *Περσῶν ἢ Καβείρων*. Wie man nun in jenen Chabherin, welche die Perſer ſelbſt und ihre Prieſter ſeyn ſollen, nicht umhin kann, die jetzt noch ſo genannten Ghebern zu erkennen, ſo muß auch wohl dieſer Name zuletzt mit dem Kabirennamen einer und derſelbe ſeyn. Ganz eigen iſt die von Creuzer II, 287 aus Foucher sur la rel. des Perses, Ac.

des Inscr. T. XXIX und Anh. zum Zend-Aveſta I, 217 angeführte Meinung: Kabiren ſeyen nichts als Gabirim, ſtarke Männer; Menſchen oder Götter, die mit Schmieden und Bearbeiten der Metalle ſich abgeben. Nach der Parſiſchen Feuerreligion waren die Schmiede unrein, weil ſie das Feuer entweihten. Daher der verächtliche Begriff, der mit dem Wort Ghebr verbunden war und bis auf den heutigen Tag im ganzen Morgenlande fortdauert. Alſo Ghebern ſind eigentlich Schmiede, die das Feuer verunreinigen, und mit dieſem Namen werden eben die belegt, welche der alten Parſenlehre treu das Feuer heilig halten und anbeten, und die ihnen dieſen verächtlichen Namen beilegen, ſind die muhammedaniſchen Perſer, die alſo wohl das Feuer für heilig achten! Oder werden die Anbeter des reinen Feuers, bloß um ſie zu ärgern, Schmiede genannt, welche ausgeſuchte Bosheit! Erträglicher drückt ſich Hyde aus: Alterum a Mahommedanis (et ante eos ab aliis) hinc populi (veterum Persarum reliquiis) impingitur Epitheton Ghebr s. Guebr, i. e. in genere Infideles, in specie Ignicolae. Er ſcheint doch anzunehmen, daß die altgläubigen Parſen nicht von den Muhammedanern erſt den Namen erhalten. Doch weil er heutzutag eine nachtheilige Bedeutung hat, glaubt er den Namen von jeher verächtlich gebraucht. Da aber das Wort گبر nach muhammedaniſch-perſiſchen Wörterbüchern nichts anderes als eben ignicola bedeutet, ſo kann es wohl im Munde der Muhammedaner verächtlich, den Parſis ſelbſt nur ehrenwerth ſeyn. Unſtreitig iſt es ihr uralter Name, der in der perſiſchen Sprache ſo wenig als مغ ein Etymon hat, alſo auf einen auswärtigen Urſprung hindeutet, der nirgends als in חבר zu finden iſt. Eine Religion des Feuers und der Feuermagie iſt auch der Kabirismus, der jedoch in Perſien verſchiedene Umwandelungen erlitt, bis er durch die letzte von Zoroaſter unternommene ſich in das Licht- und Feuergeſetz Ormusd's verlor. Der ſonſt unter den Türken auch für Juden und Chriſten gebräuchliche Name Gaur hat mit dem der Ghebern nichts gemein, er iſt verdorben aus Kafur, Plural. von كافر, infidelis, ſ. Langlès zu Chardin Voy. en P. VIII, p. 356 not. Unter den Handſchriften des Musei Borgiani befindet ſich die Ueberſetzung eines

indiſchen Buchs, Mulpanci genannt, welches der Ueberſetzer P. Marco a Tumba durch libro della radice o libro del fondamento erklärt; in dieſem ſoll der beſondere Lehrbegriff der cabiriſtiſchen Sekte Indiens enthalten ſeyn. S. P. Paulini a St. Barth. Mus. Borg. Vel. Codd. Mss. p. 158. Eine deutſche Ueberſetzung des erſten Geſangs, vom Herrn Biſchof Münter mitgetheilt, findet ſich im III. Band der Fundgruben des Orients. Es iſt aber nicht viel mehr daraus abzunehmen, als was ſchon Georgii, Alph. Tibet. p. 98, ſagt: „Brahmanes Cabiritarum Verbo vim creandi tribuunt“ und P. Marco bei Paulin. p. 161: Li Cabiristi non credono altro Dio, che la virtù generativa, che dicono essere in ogni cosa del mondo. Von Lehrſätzen, die eine beſondere Verwandtſchaft mit dem Kabirenſyſtem beurkundeten, keine Spur! Da nun auch vom P. Paulino p. 159 der indiſche Name durch Cabì vel Cavì ausgedrückt wird, ſo kann nur ein indiſch Gelehrter wiſſen, inwiefern daraus Cabiriten oder eine Cabiriſtiſche Sekte Indiens gemacht werden kann. Das ſanskredamiſche Cavì oder Cabì bedeutet nach P. Paul. ſo viel als homo doctus, poëta, und dann ferner theologus, sapiens. Damit würde die Talmudiſche Bedeutung von חבר übereinſtimmen, Buxt. p. 703. 704: „Doctoribus Hebraeorum priscis dicebatur חבר Magister s. Rabbi recens creatus — sed generaliter etiam idem quod חכם תלמיד, Doctor s. sapiens. Hinc in libro Cosri sapiens ille, qui Regi Persarum interroganti respondet, vocatur חבר“; auch das arab. خبر scivit, cognovit, wovon خبير sciens, gnarus, ſelbſt in der Bedeutung von omniscius, qui et praeterita et futura novit, der alle Dinge im Zuſammenhang kennt, Beiwort von Gott. Indiſch-Gelehrte mögen Aufſchluß geben, inwiefern das indiſche Cabì oder Cavì wirklich einen Bezug zu dieſem Worte hat.

114) Hieraus erhellt wenigſtens, wie ungewiß es iſt, daß dieſe senatores Deorum, wie ſie bei Mart. Cap. de nupt. Phil. L. I, p. 16 genannt werden, die zwölf Götter der bekannten Verſe des Ennius (Apul. de deo Socr. p. 225) ſeyen.

115) Arnob. adv. Gent. III, p. 123: Varro, qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus coeli, Deos esse censet, quos loquimur

(nämlich Penates, denn von dieſen iſt im ganzen Zuſammenhang die Rede), nec eorum numerum nec nomina sciri. Hos Consentes et Complices Etrusci ajunt et nominant, quod unâ oriantur et occidant unâ; sex mares et totidem feminas, nominibus ignotis et memorationis parcissimae; sed eos summi Jovis consiliarios et principes existimari. Die Bedeutung von complices iſt klar, wie die von consentes, man mag nun dieß auf consentire beziehen oder von consum ableiten, wie praesentes von praesum. Die Lesart memorationis parcissimae hat eine Handſchrift für ſich. S. Coll. Var. lectt. subj. ed. cit. Das aus der römiſchen Ausg. und der ihr zu Grunde gelegten Hdſ. aufgenommene miserationis iſt hier ſinnlos. Sonſt findet ſich das Wort Consentes nur in Inſchriften, z. B. Jovi O. M. ceterisque Dis consentibus, auch Mercurio Consenti bei Maffei p. 238. Im Werk de re rust. I, 1 unterſcheidet Varro Deos consentes urbanos, quorum imagines (Romae) ad forum auratae stant, von den consentibus rusticis, deren aber fünf männliche, ſieben weibliche ſind; offenbar jedoch nur Nachbildungen jener urſprünglichen. Daß die Dii Consentes nicht mit den selectis einerlei waren, erhellt aus Aug. de civ. D. IV, 23: Quis enim ferat, quod neque inter Deos consentes, quos dicunt in consilium Jovis adhiberi, nec inter Deos, quos Selectos vocant, Felicitas constituta sit. Auch für den Begriff: Senatores, consiliarii, iſt חברים der eigentliche Ausdruck. Auf hebräiſch-ſamaritaniſchen Münzen heißen die Glieder des dem Hoheprieſter beigegebenen hohen Raths (des Synedrii) ſeine חברים. S. u. a. Tychsen in Commentt. Gott. XI, 155.

116) Vgl. oben Anm. 31.

117) Hiebei muß nämlich Jupiter in doppelter Beziehung gedacht werden, einmal, ſofern er ſelbſt einer der ſieben, dann ſofern Zeus, wie die Orphiker ſagen, der Anfang, Zeus das Mittel und Zeus das Ende iſt.

118) Alſo im Grunde, wenn man die gehörige Unterſcheidung hinzudenkt, wie Elohim in der Mehrzahl mit dem Zeitwort in der Einzahl verbunden wird [1].

[1] Vgl. Weltalter, oben S. 273 D. H.

119) Ἧς στρατιῆς εἰς εἰμι, λαχὼν θεὸν ἡγεμονῆα, bei Münter S. 8. Darum hießen die ſamothrakiſchen Geheimniſſe vorzugsweiſe ἄρρητα, die unzerreißbaren. Orph. Argon. 464. 465:

ζαθέην Σαμοθρήϊκην

Ἔνθα καὶ ὄρκια φρικτὰ θεῶν, ἄρρητα βροτοῖσιν,

wo Brunck ad Apoll. I, 917 und nach ihm Hermann erſtens ſehr unnöthig ὄρκια in das gewöhnliche ὄργια, zweitens ἄρρητα in ἄρρητα verwandelt und ſo gerade die eigenthümliche Farbe in dieſen Stellen verwiſcht haben. Schon daß ſie ungewöhnlicher, alſo die ſchwerere Lesart iſt, ſollte die hergebrachte ſchützen; welcher Abſchreiber wäre wohl unwiſſend genug, daß ihm nicht für ὄρκια, ὄργια, für ἄρρητα, ἄρρητα einfiele, welcher gelehrt genug, um ſich das Gegentheil einfallen zu laſſen? Ὄρκια subint. ἱερά heißen die kabiriſchen Weihen ihrer Eigenthümlichkeit wegen; ſie waren Aufnahme in den Bund der Götter (man denke nur immer an den alt- und neuteſtamentlichen Begriff dieſes Worts, Berith hieß ihr älteſter Sitz in Phönikien). Auf einen Bund deuteten auch die Binden (ταινίαι), das Abzeichen der Eingeweihten, Schol. Ap. l. c. Wie hier, iſt auch Ap. I, 917 ἄρρητα das eigenthümliche Wort.

120) Plat. in Phaed. p. 77. 177 Bip.

121) In zwei Schaaren ſind aber geſondert die Seelen der Todten,
Eine, die unſtet irret umher auf der Erde, die andre,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgeſtirnen,
Dieſem Heere bin ich geſellt, denn der Gott war mein Führer.
Samothr. Inſchr. nach Münter.

122) Eckhel Doctr. Num. Vet. III, p. 375 ss.

Nachſchrift.

Die voranſtehende Abhandlung gehört ihrer urſprünglichen Beſtimmung nach zu einer Reihe von Werken, die ſich auf die Weltalter als gemeinſchaftlichen Mittelpunkt beziehen. Daß ſie durch eine äußere Veranlaſſung früher erſcheint, konnte jene Beſtimmung nicht ändern, und als Beilage jenes Werks wird ſie darum in dem weiteren Umkreis erſcheinen, in den ſie ſich durch den Buchhandel verbreitet. Dieſer Zuſatz hebt ihre Selbſtändigkeit nicht auf, da man ihr hoffentlich zugeſtehen wird, auch ganz für ſich und ohne alle Beziehung exiſtiren zu können. Nicht an ſich, nur der Intention des Verfaſſers nach Beilage eines andern Werks, iſt ſie zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern, deren Abſicht iſt, das eigentliche Urſyſtem der Menſchheit, nach wiſſenſchaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geſchichtlichem Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen. Denn untrennlich von Geſchichte iſt die bis zu einem gewiſſen Punkt gelangte Wiſſenſchaft und faſt nothwendig der Uebergang der einen in die andere. Nicht zufällig geht der allgemeineren Unterſuchung die beſondere des ſamothrakiſchen Syſtems voran; es war Abſicht, dieſes zum Grunde zu legen; denn wie gemacht zum Schlüſſel aller übrigen iſt durch hohes Alter wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umriſſe die Kabirenlehre. So viel alſo über den weiteren Zuſammenhang dieſer Abhandlung, die übrigens ganz für ſich genommen werden muß, und auch ganz für ſich, nach ihrem beſonderen Inhalt, geprüft ſeyn will.

Kleinere Aufsätze

vom Jahr 1811.

(Aus dem handschriftlichen Nachlaß.)

Ueber das ſogenannte Wetterſchießen.

(Aus einem Brief[1].)

München, den 29. März 1811.

In der geſtrigen öffentlichen Sitzung der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften hörte ich Herrn Kanonikus und Profeſſor Imhof eine Abhandlung über das ſogenannte Wetterſchießen vorleſen, welche dem Vernehmen nach auch in die Denkſchriften der Akademie aufgenommen werden ſoll. In mehreren Landgerichten Bayerns iſt, wie in andern Gebirgsgegenden, zum Theil auch außer Deutſchland, die uralte Gewohnheit, heranziehende Gewitter mit Schießen aus Böllern und in deren Ermanglung auch aus kleinem Gewehr zu empfangen. Das Volk dieſer Gegenden iſt größtentheils von der Wirkſamkeit dieſes Mittels entweder zu Vertreibung oder doch zu Minderung des Gewitters und Verhütung des Hagels überzeugt. Da aus dieſer Urſache mehrere Gegenden Bayerns, früherer Verbote ohnerachtet, auf dem ſogenannten Wetterſchießen beſtanden, andere angrenzende Gebiete aber, die es unterließen, ſich beſchwerten, daß auf dieſe Art die Gewitter ihnen zugetrieben würden: ſo ertheilte die bayeriſche Regierung Herrn Kanonikus Imhof, Mitglied der Akademie im Fache der Phyſik, den Auftrag zu einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung dieſes theils für die Naturlehre

[1] Dieſer Aufſatz ſollte, wie man aus S. 434 entnehmen kann, als Correſpondenz in ein Blatt eingerückt werden, es ſcheint aber nicht geſchehen zu ſeyn.
D. H.

theils in Bezug auf die allgemeine Meinung des Landmannes in vielen Gegenden nicht unwichtigen Gegenſtandes.

Herr Imhof ſchloß gleich anfangs die Wirkung, welche große und anhaltende Kanonaden auf die Witterung haben können, von ſeiner Unterſuchung aus; vielleicht weil ihm bekannt war, wie häufig man bei Manövers, Gefechten und andern Gelegenheiten, wo viel und wiederholt Geſchütz abgefeuert wird, eine darauffolgende Zertheilung der Wolken und Aufheiterung des Himmels beobachtet haben wollte. Verhalte es ſich mit dieſen Erzählungen wie es wolle, ſo konnte in einer Unterſuchung, die allgemein und wiſſenſchaftlich ſeyn ſollte, die Rückſicht auf die Wirkung größerer Exploſionen der Art um ſo weniger ausgeſchloſſen werden, als das Reſultat der Unterſuchung, daß Abfeuerungen des Geſchützes keinen Einfluß auf Gewitter haben können, am Ende doch allgemein ausgeſprochen und als ein allgemein gültiges behauptet wurde.

Herr Profeſſor Imhof erklärte, ſeine Beweiſe in der Sache dem gegenwärtigen hohen Standpunkte der Wiſſenſchaft gemäß und ſowohl aus Theorie als aus Erfahrung führen zu wollen. Folgendes waren die Hauptmomente des ſich hierauf beziehenden Theils ſeiner Abhandlung.

Die Wirkung, ſagte er, welche Exploſionen des Geſchützes auf heranziehende Gewitterwolken ausüben, muß entweder chemiſcher oder mechaniſcher Art ſeyn. Eine chemiſche Wirkung ließe ſich nur mittelſt der bei Verpuffung des Pulvers ſich entwickelnden Luftarten gedenken. Herr Imhof führte an, daß die dabei entſtehenden Luftarten zum Theil alſogleich wieder zu Waſſer zuſammentreten, und das allein übrig gebliebene Salpeterſtoffgas ſich entweder gar nicht in die Höhe der Gewitterwolke erhebe, oder, wenn das auch geſchehe, doch keine Veränderungen in ihr hervorbringen könne, welche ihre gefährlichen Wirkungen aufheben. Mechaniſch, fuhr er fort, könnten ſie nur wirken, indem ſie die Gewitterwolken zerſtreuten, oder ſchnell aus der bedrohten Gegend vertrieben. Um die Möglichkeit dieſer Wirkung zu unterſuchen, hatte Herr Imhof Verſuche im Freien mit einer aus brennbaren Stoffen entwickelten dicken Rauchſäule veranſtaltet, auf welche in verſchiedenen,

erſt größern, dann kleinern Entfernungen, unter verſchiedenen Winkeln, aus Sechs- und aus Zwölfpfündern (vermuthlich blind?) gefeuert wurde. In allen dieſen, mit verſchiedenen Abänderungen wiederholten Verſuchen konnte weder Herr Imhof noch irgend ein Anweſender die geringſte Wirkung auf Vertheilung oder Richtungsänderung der Rauchſäule bemerken. Nach dieſen Erfahrungen und obigen Schlüſſen hielt ſich Herr Imhof berechtigt, das allgemeine Reſultat auszuſprechen: daß ſich von Exploſionen des Geſchützes auf heranziehende Gewitterwolken keine Wirkung erwarten laſſe.

Bei dem lebhaften Intereſſe, das alle auf die geheimnißvolle Natur der Gewitter Bezug habenden Unterſuchungen in dem Naturforſcher erregen, war es unmöglich, ſich das Gewagte des obigen Dilemma, wonach die Wirkung ſchlechterdings entweder chemiſch oder mechaniſch ſeyn ſollte, zu verbergen. — Dilemme der Art mögen bei ſcholaſtiſchen Diſputierübungen an ihrer Stelle ſeyn, wo es nur darauf ankommt, den Gegner in die Enge zu treiben; in wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, beſonders phyſikaliſchen, bei denen wir täglich mehr die Eingeſchränktheit unſerer Kenntniſſe zu bemerken Gelegenheit haben, erſcheinen ſie als unſtatthaft und in dem Munde eines Mannes, der den Weg der reinen Erfahrung zu wandeln vorgibt und die bloße Speculation mit Recht verwirft, allerdings befremdend. Weiß denn wohl Herr Imhof ſo beſtimmt, daß außer jenen zwei Wirkungsweiſen, geſetzt ſie wären auch die einzigen uns jetzt denkbaren oder bekannten, nicht eine dritte, ja eine vierte, fünfte, ſechste möglich ſey? haben wir die Natur ſchon ſo weit durchforſcht, um ihr durch unſere Begriffe Grenzen ſetzen zu dürfen? Welch' ein verborgenes Element iſt insbeſondere noch das Luftmeer, trotz den Aufklärungen der ſogenannten franzöſiſchen Chemie, welche Herr Imhof überall als das non plus ultra unſerer Kenntniſſe vorauszuſetzen ſchien.

Aber die Befremdung wächst, wenn eine mögliche dritte Wirkungsweiſe ſo ſehr nahe liegt, als es hier mit der dynamiſch-elektriſchen der Fall iſt. Es mußte auffallen, gerade in dieſem Theil der Abhandlung von dem Herrn Verfaſſer auch nicht einmal das Wort Elektricität nennen

zu hören; erſt in einem zweiten Theil, der den Vorſchlag zu Errichtung von Hagelableitern enthielt (der übrigens der Hauptſache nach nichts weniger als neu iſt), wurde der Elektricität als Hagel bildenden Princips erwähnt. Mir wenigſtens ſchien es, jeder mit dem gegenwärtigen Standpunkte unſerer Kenntniſſe vertraute Naturforſcher müßte bei der Aufgabe über das Wetterſchießen zuerſt auf die Frage fallen: ob ſolche Exploſionen Elektricitäts-Umänderungen innerhalb ihres Wirkungskreiſes hervorzubringen im Stande ſeyen. Daß ſie durch die entwickelten Luftarten eine chemiſche Wirkung auf die Wolken veranlaſſen, wäre ein Gedanke, auf den man etwa ganz zuletzt fallen könnte; und die Vorſtellung von einer mechaniſchen Wirkung auf die Wolken ſollte, ſo ſchien es mir, lieber gleich den Bauern überlaſſen bleiben, denen eine ſo grobe Vorſtellung einer für ſie unerklärbaren Wirkung verzeihlich iſt.

Daß die Wirkungen einer Gewitterwolke bedeutend verändert, ja vielleicht aufgehoben werden könnten, wenn es in unſerer Macht ſtände, entweder die zunächſt der Erde erregte Elektricität in die homogene der Gewitterwolke umzuwandeln, ſo daß nun Erde und Wolke, anſtatt ſich gegenſeitig anzuziehen, ſich vielmehr zurück ſtießen, oder gar die in der Gewitterwolke ſelbſt geſammelte Elektricität entweder in die entgegengeſetzte, aus der poſitiven in die negative, und umgekehrt, umzuwandeln oder durch Erweckung ihrer entgegengeſetzten auf den Nullzuſtand zurückzubringen, dieß muß ein jeder mit den erſten Grundſätzen der Elektricitätslehre Bekannte ohne Widerſpruch zugeben.

Ob nun wirklich heftige Exploſionen, wie die des Geſchützes, auf eine gewiſſe Weite Elektricitäts-Umänderungen an der Oberfläche der Erde ſelbſt, beſonders in Gebirgen, und ſomit auch im Luftkreis, hervorbringen können; ob vielleicht gar dieſe Umänderungen bis zu der, in den meiſten Fällen doch ſehr mäßigen Höhe der Gewitter- und Hagelwolken ſich erſtrecken können, dieß müßte freilich erſt durch Verſuche ausgemittelt werden; aber es muß doch erſt faktiſch *bewieſen* ſeyn, daß dieſe Wirkungsweiſe nicht ſtattfinde, ehe man ſich herausnehmen kann, ſie gleichſam a priori auszuſchließen oder als undenkbar zu ignoriren.

Aber wirklich, daß heftige Explosionen augenblickliche Elektricitäts-Veränderungen zur Folge hätten, wäre nicht zu verwundern; vielmehr das Gegentheil wäre verwunderungswerth. Seitdem wir wissen, daß die leiseste Berührung je zwei verschiedener Körper entgegengesetzte Elektricitäten in ihnen erweckt, daß nicht leicht eine Lokalveränderung, bei welcher zuvor in Berührung gewesene Theile aus der Berührung treten und neue Berührungs-Verhältnisse miteinander eingehen, ohne einige Elektricitäts-Erregung geschehen kann: seitdem wäre es höchst gewagt, kategorisch zu behaupten, daß heftige Erschütterungen des Luftkreises und des Erdbodens ohne alle elektrische Veränderungen stattfinden können. Wenn wir auch nichts als den auf die Luft geschehenden Druck in Anschlag brächten, der sich nach allen Seiten fortpflanzt, der aber doch nach oben eine weit größere Gewalt als nach unten ausübt: so läge schon in dieser mechanischen Bewegung die hinlängliche Veranlassung zur Elektricitäts-Erzeugung oder Umstimmung, wenn anders, wie ich nicht zweifle, die Versuche und Beobachtungen des Herrn Professor Erman, in Gilberts Annalen der Physik Bd. XV, 4. Stück, S. 385, gegründet seyn sollten, aus denen erhellt, daß der bloße Actus des Steigens, z. B. des Elektrometers, an den Goldblättchen Zeichen von positiver Elektricität erregt, der bloße Actus des Sinkens Zeichen von negativer Elektricität. Haben solche einfache Richtungsänderungen, wohin auch die bekannten Erscheinungen des in einem Federkiel hin- und herbewegten Queckſilbers gehören, Elektricitäts-Veränderungen, ja einen unmittelbaren Uebergang aus der einen Elektricität in ihre entgegengesetzte zur Folge: wie dürfen wir behaupten, daß so heftige Erschütterungen der Luft, in dem Umkreise ihrer größten Stärke, keinen Einfluß auf die elektrische Spannung, wenn auch nur der untersten, die Erde zunächst umgebenden Luftschichten, oder selbst, daß sie keinen auf die Region der Gewitterwolken ausüben können?

Ueberhaupt, bringen wir einmal die Elektricität mit dieser Untersuchung in Beziehung, wie viele Möglichkeiten zeigen sich da, deren keine ohne vorhergegangene genaue Prüfung geradezu verworfen werden darf. Die Elektricität steht mit allen Potenzen der Natur im Verkehr. Das

Gewitter, beſonders das mit Hagel verbundene, iſt ein offenbar Kälte erzeugender Proceß. Iſt es uns ſo genau bekannt, welche Wirkung auf die Temperatur des Luftkreiſes heftige Exploſionen hervorbringen, und könnten ſie nicht ſchon durch ihren Einfluß auf dieſe beſtimmend für die Wolken-Elektricität werden? Jede ſchnelle, heftige Compreſſion der Luft, auf welche eine ebenſo ſchnelle Expanſion folgt, iſt fähig, Lichterſcheinungen hervorzubringen; wie das jetzt allgemein bekannte Compreſſionsfeuerzeug beweist; auch das beim Losſchießen von Windbüchſen geſehene Feuer. Die elektriſche Leitungskraft der Körper ſteht mit ihrer Wärmecapacität in ſehr nahem Bezug. Die atmoſphäriſche Luft löst im Verhältniſſe ihrer Zuſammendrückung mehr oder weniger Waſſer auf, und ihre elektriſche Leitungskraft ſteht mit ihrer Trockenheit oder Feuchtigkeit im nächſten Verhältniſſe. Wer kann bei einem ſolchen Zuſammenfluß wirkender Urſachen a priori leugnen, daß heftige Erſchütterungen die Leitungskraft der von ihnen afficirten Luftmaſſe zu vermehren oder zu vermindern, und dadurch allerdings die Wirkungen vorüberziehender Gewitterwolken zu modificiren im Stande ſetzen? Verdient es ſo gar keine Berückſichtigung, was viele aufmerkſame Beobachter von der eigenthümlichen Witterungsconſtitution großer Kriegsjahre bemerkt haben wollen? Konnte nicht das merkwürdige Meteor, das im April 1809 in den verhängnißvollen Tagen der Schlachten bei Regensburg und Eckmühl ganz in der Nähe des Schlachtfeldes ſeine zerſtörenden Wirkungen auf mehrere Stunden im Umkreis erſtreckte, Herrn Imhof auch in dieſer Beziehung aufmerkſam machen? Der wahre Naturforſcher ſchließt keine Möglichkeit aus, ſolange ſie nicht durch Thatſachen widerlegt iſt.

Aber noch habe ich einer höchſt wirkſamen Potenz, die hier in Thätigkeit geſetzt iſt, gar nicht erwähnt, des Schalles. Wirkt dieſer auch nur entweder mechaniſch oder chemiſch, oder wirkt er nach Herrn Imhofs Meinung vielleicht gar nicht als Schall, ſondern nur als Erſchütterung? Und doch müſſen uns alle neueren über die Natur des Schalls erlangten Kenntniſſe von ſeiner eigenthümlichen dynamiſchen Natur und der Unabhängigkeit, wenn auch nicht ſeiner Entſtehung, doch ſeines Weſens,

von aller bloß mechaniſchen Erſchütterung überzeugen. Für mich ſind ſchon die bekannten Chladniſchen Verſuche hinlängliche Beweiſe dieſer Annahme. Ich habe mich durch eigne und in meiner Gegenwart vom Erfinder angeſtellte Verſuche aufs gewiſſeſte überzeugt, daß die Klangfiguren nie auf die bloße mechaniſche Erſchütterung, ſondern erſt wenn der Klang ausgebildet iſt, im Moment ſeiner Aktion, entſtehen. Die Analogie dieſer durch Klang erzeugten Figuren mit den Lichtenbergiſchen, durch Elektricität hervorgebrachten, iſt allen denkenden Naturforſchern längſt aufgefallen. Wenn hier nichts Dynamiſches im Spiel iſt, woher kommt es, daß der zum Verſuch angewendete Staub oder Sand an den Figuren feſtklebt, auch wenn die Glasplatte umgekehrt wird und man auf ſie klopft, da er doch von den außer der Figur liegenden Stellen rein herabfällt? Es iſt ſehr zu bedauern, daß noch ſo wenige Verſuche über die dynamiſche Wirkungsweiſe des Schalls und Tons als ſolcher angeſtellt worden ſind. Vielleicht wäre es nicht unmöglich, durch verſchiedenartige Töne unmittelbar entgegengeſetzte Elektricitäten zu erwecken. Doch gibt es außer den angeführten noch mehrere Verſuche, auf welche bei einiger Gründlichkeit Rückſicht genommen werden mußte. Wußte Hr. Imhof nichts von Englefields Verſuchen (Gilberts Annalen XIV. Band, S. 214), wonach im Augenblick des Anſchlagens einer großen Glocke das Barometer ſteigt? Ja wenn ſelbſt der allerletzte Erfolg nothwendig entweder mechaniſch oder chemiſch ſeyn müßte, gäbe es nicht auch da noch höhere Beziehungen, als Hr. Imhof anerkennt? Iſt das bekannte Entzweiſchreien der Gläſer bloß mechaniſch, und wäre darum auch die Vertheilung der Wolken durch Schüſſe nur ſo zu denken? Auch chemiſche Beziehungen des Schalls ſind ja nicht zu verkennen, ſeit die Verſchiedenheit der Stärke und der Höhe des Tons in verſchiedenen Gasarten bekannt — ſeit erwieſen iſt, daß der Ton in Sauerſtoffgas am ſtärkſten, ſchwächer in atmoſphäriſcher Luft, noch ſchwächer im Stickgas, am ſchwächſten in Waſſerſtoffgas iſt.

Daß bei Gewittern auch der Schall des Donners als ſolcher nicht ohne bedeutende Wirkung iſt, erhellt unter andern aus der bekannten Bemerkung, daß nach Gewittern, mit denen beträchtliche Regen und

häufige ſtarke Blitze, aber ſchwache Donner verknüpft ſind — ein Fall, der nicht ſelten beobachtet werden kann, und wohl nicht immer bloß dann, wenn die Gewitter ſehr hoch gehen, obgleich in dieſem Falle beſtändig — daß nach Gewittern dieſer Art das Pflanzenreich, der Menſch und die ganze umgebende Natur viel weniger erfriſcht ſcheint, als oft nach wenigen Blitzen, kurzen Regen, aber ſehr heftigen Donnerſchlägen bemerkt wird.

Dieſe wenigen Bemerkungen ſcheinen bei all der Achtung, die man für eine Königliche Akademie der Wiſſenſchaften und das ordentliche Mitglied einer ſolchen gelehrten Geſellſchaft hegen muß, doch zu den Folgerungen zu berechtigen, 1) daß Hr. Imhof, was ſeinen Hauptbeweis (das obige Dilemma) betrifft, bloß theoretiſirt, und zwar auf eine ſehr unvollſtändige und mangelhafte Art theoretiſirt hat; 2) daß ſeine Abhandlung keineswegs „dem gegenwärtigen hohen Standpunkt der Wiſſenſchaft“ angemeſſen iſt, vielmehr ziemlich tief unter denſelben ſteht, beſonders in Hinſicht auf die neuern Kenntniſſe in der Elektricitätslehre und der Dynamik überhaupt; 3) daß die Unterſuchung des aufgegebenen Gegenſtandes keineswegs abgeſchloſſen, vielmehr nicht einmal angefangen iſt.

Man könnte nunmehr fragen, welche Art der Unterſuchung denn für dieſen Gegenſtand zu wünſchen ſeyn würde. Bei dem Intereſſe, das die Erſcheinung des Gewitters für ſo viele, auch ſonſt von Wiſſenſchaft wenig Kenntniß nehmende Perſonen hat, wird es wohl erlaubt ſeyn, einige unmaßgebliche Gedanken hierüber auch in dieſem Blatte zu äußern.

Statt der Rauchſäule würde ich ganz andere Reagentien vorſchlagen. Hr. Imhof ſchien auf die Verſuche mit derſelben ein beſonderes Gewicht zu legen. Allein, auch angenommen, daß die mechaniſche Vorſtellung, welche bei dieſem Verſuche vorausgeſetzt wurde, ſich dem tieferen Denken empfehlen, und daß es ſo geradezu erlaubt ſeyn könnte, wenn nicht nubem pro Junone, doch Rauch für eine Gewitterwolke, fumum pro Jove zu ſubſtituiren: ſo ließ ſich der Erfolg dieſes Verſuchs auch ohne eine Batterie von Sechs- und Zwölfpfündern aus ziemlich allgemein

bekannten Geſetzen vorausſehen. Daß die Rauchſäule als ein von der Luft rings umgebenes, in ihr ſchwimmendes Fluidum von der Pulverexploſion keinen andern Eindruck erhalten konnte, als das umgebende Medium ebenfalls erhielt, daß ſie alſo relativ auf dieſes nicht bewegt erſcheinen konnte, muß jedem einleuchten. Anſtatt alſo Materialien zur Raucherzeugung mitzubringen, würde ich rathen, mit Elektrometern ſich zu verſehen, die innerhalb des Wirkungskreiſes des Geſchützes in verſchiedenen Höhen über dem Niveau des zu den Verſuchen anzuwendenden Platzes, und wenn dieſer auf einer mittlern Anhöhe gewählt werden könnte, auch unterhalb deſſelben aufgeſtellt würden, und ſodann ſowohl vor der Abfeuerung, als unmittelbar und noch einige Zeit nach derſelben genau beobachtet werden müßten; auch correſpondirende und gleichzeitige Baro-, Thermo- und Hygrometer-Verſuche ja nicht zu vergeſſen. Sollten empfindliche Elektrometer, deren einige durch Zuleitungsſpitzen mit der umgebenden Luft, andere durch eine leitende Kette mit der Erde in Verbindung geſetzt wären, weder im Augenblick der Exploſion noch nach derſelben Zeichen von erregter, oder veränderter, oder aufgehobener Elektricität geben, ſo wäre damit nur entſchieden, daß ſich vermöge dieſes Unterſuchungsmittels nicht über die Wirkſamkeit ſolcher Exploſionen wiſſenſchaftlich entſcheiden laſſe; aber ſelbſt dann könnte nicht behauptet werden, es ſey wiſſenſchaftlich entſchieden, daß ſie nicht wirken. Ich will überhaupt durch meine Bemerkungen nichts für und nichts wider die Sache behaupten; ich wünſche nur zu bewirken, daß keine Möglichkeit aus unzureichenden Gründen oder unvollſtändigem Raiſonnement verworfen werde, ehe ſie erfahrungsmäßig durch Thatſachen widerlegt iſt. Vor allem aber würde ich rathen, dieſe Verſuche an Ort und Stelle, da wo ſie längſt ausgeübt worden ſind, und zwar bei wirklich herannahenden Gewittern zu wiederholen. Denn fürs erſte, Gewitterwolken zu bilden müſſen wir einmal vorderhand der Natur überlaſſen; weder Rauch, noch Waſſerdämpfe können als Aequivalent von ihnen gelten. Fürs zweite kann ja ſelbſt die Wirkſamkeit des Geſchützes von der nur bei Gewittern ſtattfindenden elektriſchen Spannung der Atmoſphäre in den Gebirgen herkommen, ſo daß bei gewöhnlichem

Zuſtande des Luftkreiſes überhaupt keine merklichen Veränderungen am Elektrometer wahrzunehmen wären. Fürs dritte iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß das Reſultat des Verſuchs im platten Lande und auf dem Gebirge ſehr verſchieden ausfallen muß. Schon darum, weil die Gebirge den Wolken weit näher liegen als die Ebene, beſonders aber wegen des bekannten Rapports, in welchem Berge mit den Wolken ſtehen, auf die ſie bedeutende Anziehung und Abſtoßung zu äußern fähig ſind, auch weil der allgemeine dynamiſche Gegenſatz zwiſchen Erde und Himmel, der hier mit im Spiel iſt, durch die eigenthümliche und ſelbſtändige Form der Gebirge um vieles lebendiger werden muß; auch, wenn der Schall hier mitwirken ſollte, wegen des in Gebirgen beträchtlich verſtärkten und durch Repercuſſion vervielfachten Schalles. Auch wäre mein Vorſchlag, ſich bei Anſtellung der Verſuche vorerſt ganz nach der Verfahrungsweiſe und den wahren oder angeblichen Erfahrungen der Landbewohner zu richten; beſonders auch in der Richtung des Schuſſes, da ſie, nach meiner eignen Kenntniß davon, den Punkt, gegen welchen gefeuert wird, nach Verſchiedenheit der Umſtände verſchieden wählen; auch mit dem von ihnen gewöhnlich angewendeten Geſchütz, oder doch ähnlichem, indem gar wohl nicht ſo ſehr die Stärke als die Qualität des Schalles von Einfluß dabei ſeyn könnte. Von Frankreichs Naturforſchern und Akademikern befindet ſich immer eine Anzahl auf Reiſen: und Beobachtung im Freien und Großen ſollte eines der Hauptgeſchäfte aller Akademien, dieſer ſtehenden Heere der Wiſſenſchaften, ausmachen. Die Zeit, welche einer oder mehrere gründliche und vorurtheilsloſe Naturforſcher während der Sommermonate im Gebirge mit Verſuchen über Gewitter-Elektricität zubrächten, wäre für die Wiſſenſchaft gewiß nicht verloren.

Mehrere Vorſchläge beizufügen enthalte ich mich um ſo eher, als ich nicht zweifle, daß die gelehrten Mitglieder der königlich bayriſchen Akademie im Fache der Naturwiſſenſchaften die entſcheidendſten und am eheſten zum Zwecke führenden Verſuche viel leichter ſelbſt erfinden als von andern annehmen werden, und auch dieſe Bemerkungen würde ich nicht ohne die ganz beſondere Vorliebe für alles, was auf Elektricität

Bezug hat, niedergeſchrieben haben. Mir iſt das elektriſche Feuer das eigentliche heilige Feuer der Phyſik, das die Prieſter derſelben andächtiger und gewiſſenhafter pflegen ſollten, als die unverletzlichen Jungfrauen Roms das Feuer der Veſta. Möchten wir doch dieſes Eine von dem unvergeßlichen Lichtenberg gelernt und geerbt haben, überall dieſer einen leuchtenden Spur nachzugehen, die uns bereits in ſo viele Geheimniſſe geführt hat und noch immer weiter führen wird. Mir ſcheint es, wir ruhen überhaupt in Bezug auf Gewitter-Elektricität zu ſehr auf den bereits errungenen Lorbeeren, und beſonders glauben wir, mit der Erfindung der Blitzableiter ſey ſchon alles gethan. Mag es einer oder der andere lächerlich finden, aber meine Ueberzeugung iſt, daß wir einſt noch ganz andere Mittel, auf Gewitter einzuwirken, in unſere Gewalt bekommen müſſen. Wenn wir die Zeugniſſe mancher römiſchen Schriftſteller, die doch auch wieder aus älteren Quellen geſchöpft, nicht geradezu verwerfen wollen, ſo waren Kenntniſſe der Art, welche unſere gegenwärtigen weit übertreffen, im Beſitz der älteſten italieniſchen Völker. Der Naturforſcher ſollte ſich beſonders hüten, alten Ueberlieferungen und dem phyſikaliſchen Volksglauben, dem oft eine Jahrhundert lange, wenn auch mitunter verkehrt ausgedrückte Beobachtung zu Grunde liegt, aus bloßer theoretiſcher Beſchränktheit zu widerſprechen; beſonders ſollte Akademien der Wiſſenſchaften immer das noch ganz friſche Beiſpiel der Luftſteine gegenwärtig ſeyn, von denen ebenfalls die römiſchen Schriftſteller ſo oft Meldung gethan, an welche die Landleute in mehreren Gegenden ſeit Jahrhunderten geglaubt hatten, indeß ſie von den Gelehrten aller Akademien ausgelacht wurden, bis, Vauquelin ſagt (S. Gilberts Annalen 1803. 12tes Stück, S. 421) die Reihe an ſie kam, Gelehrte zu verlachen, die einſt ſo ungläubig waren [1].

[1] In dem nämlichen Heft von Gilbert's Annalen ſteht ein Brief von St. Amand, Profeſſor der Naturgeſchichte in Agen, der im Jahr 1790 von dieſem Ort aus das Protokoll über einen Steinregen erhielt, das er dem Herausgeber des Journal des Savants, Bertholon, mittheilte. „Wir ſcherzten, ſagt St. Amand, über dieſe Volksſage, mir ſchien es ſehr luſtig zu ſeyn, wenn man über eine ſolche Abſurdität ein authentiſches Protokoll erhalten könnte. — Ich ſah darin nur ein neues Beiſpiel der Leichtgläubigkeit des Landmanns". —

Die Wiſſenſchaftliebende bayriſche Regierung würde ſchwerlich Anſtand finden, zu einer wiederholten Unterſuchung alle mögliche Hülfsmittel darzureichen, und das Publikum darf daher hoffen, die Akademie werde dieſen Gegenſtand noch einmal, nach einer beſſeren Methode, aufnehmen, da ſie im entgegengeſetzten Falle ſich dem Vorwurf ausſetzen würde, die ihr dargebotene Gelegenheit zu einer höchſt wichtigen Unterſuchung, die, gehörig geführt, unmittelbar oder doch gewiß mittelbar zu den merkwürdigſten Reſultaten leiten kann, nicht wie es ſich erwarten ließ benutzt zu haben.

Bertholon fügte unter andern die Anmerkung hinzu: „Wie traurig iſt es eine ganze Municipalität in aller Form Volksſagen beſcheinigen zu ſehen, die nur Mitleid erregen.“ So wurde, fährt St. Amand fort, dieſes vom Maire und vom Gemeinde-Procurator unterzeichnete Protokoll als ein illgenhaftes oder wenigſtens als ein auf Täuſchung beruhendes Zeugniß behandelt, eine andere von 300 Perſonen unterzeichnete Ausſage hatte daſſelbe Schickſal, weil man das bezeugte Faktum für offenbar falſch und phyſiſch unmöglich hielt. War vielleicht die Abfertigung, welche die von mehreren Landgemeinen in der obigen Sache eingeſchickten Protokolle im letzten Theil der Abhandlung des Hrn. Imhof erhielten, eine andere?

Bericht über den pasigraphischen Versuch des Professor Schmid in Dillingen.

Von jeher gab es Personen, welche die leidige Folge des babylonischen Thurmbaus aufzuheben suchten, daß wieder Eine Sprache in der Welt wäre oder wenigstens Eine allen Völkern verständliche Schrift.

Das Letzte sucht auch Herr Professor Schmid in Dillingen zu bewerkstelligen.

Des Verfassers Begriff von Pasigraphie. Man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er nicht wie die andern neueren Pasigraphen gerade darauf losgeht, ein allgemeines Correspondenzmittel zu finden; er stellt diesen Gebrauch in größere Ferne und fängt von der Idee einer nicht zufällig, sondern ihrer Natur nach allgemeinen Schrift an.

Hr. Schmid erklärt dieses so: die Schrift oder das Zeichen müsse unmittelbarer Abdruck der Vernunft selber seyn, das menschliche Denken nach Inhalt und Form zeichnen.

Wäre dann zuvörderst das natürliche System, die nothwendige Verkettung und Abstufung unserer Gedanken gefunden, so würde sich, meint Hr. Schmid, die Schrift, welche Abdruck dieses Zusammenhangs wäre, von selbst als eine Schrift für alle Menschen und Völker bewähren.

Vergleichung dieses Begriffs mit der Leibnizischen Idee. Herr Schmid findet zwischen seinem Versuch und der Leibnizischen

Idee einer allgemeinen Charakteriſtik große Uebereinſtimmung, ja er gibt mit klaren Worten zu verſtehen, daß durch ihn ausgeführt worden, was Leibniz gedacht.

Hieran iſt aber aus folgenden Gründen zu zweifeln.

a) Von Leibniz iſt nicht anzunehmen, daß er eine bloß logiſche Genealogie der Gedanken im Auge gehabt, und nur eine willkürliche, nicht eine nothwendige Bezeichnung gewollt. Schon der Ausdruck allgemeine Charakteriſtik zeigt, daß Leibniz an etwas Bezeichnendes in den Dingen ſelbſt, an eine wahre Signatura rerum gedacht hat. Hr. Schmid bleibt ſich in dieſer Beziehung nicht gleich; denn einige ſeiner Ausdrücke möchte er für Bezeichnungen der Dinge ſelbſt und ihrer Verhältniſſe geben (wie z. B. ſeine fünf Potenzen); außerdem ſchafft er ſeine Zeichen nach bloßen willkürlichen logiſchen Subſumtionen.

b) Leibniz äußert, ſeine allgemeine Charakteriſtik würde etwas von der Algebra an ſich haben, ſie würde eine Art von Kalkul enthalten, ſo daß das Schließen in dieſer Sprache oder Schrift ein Rechnen wäre, und die Fehler des Schließens Fehler des Kalkuls.

Es iſt aber einleuchtend, daß ein Kalkul nur mit Zeichen möglich iſt, welche zugleich die Sache ſelber ſind. Wäre das a + b oder das dx und dy der Analyſis die bloße Erinnerung an einen Gegenſtand, nicht der Gegenſtand ſelber, ſo hörte alle Berechnung auf. Hrn. Schmids Paſigraphie hat mit der Algebra gar nichts gemein als etwa den — vielleicht nicht einmal unmittelbar von ihr entlehnten — Ausdruck Potenz; zum Kalkul kann ſie ſchon darum nicht erhoben werden, weil die Zeichen in ihr nicht Aequivalente der Begriffe ſelbſt, ſondern wirklich bloße Zeichen ſind.

Anmerkung. Ein Verſuch mit Hrn. Schmids Zeichen zu kalkuliren führte auf Ungereimtheiten und nöthigte ihn zu dem Geſtändniß, ſeine Paſigraphie ſey keine Art von Kalkul.

Werth der Ausführung. a) In Betreff des Gedankenverzeichniſſes. Hat Hr. Schmid ſeinen Begriff durch die Vergleichung mit dem Leibniziſchen viel zu hoch geſtellt, ſo ſcheint er in der Ausführung noch tiefer zu ſinken, indem das ſogenannte Gedankenverzeichniß, von

dem er behauptet, es müſſe nach den ſtrengſten Forderungen der Wiſſenſchaft angelegt ſeyn, weder wiſſenſchaftlich begründet iſt, noch innere Nothwendigkeit, noch im einzelnen richtige Begriffe zur Grundlage hat.

Es iſt nicht wiſſenſchaftlich begründet. Für ſeine fünf Grundbegriffe, Materie, Pflanze, Thier, Menſch, Geiſt, welche er als ebenſo viele Potenzen des potenzloſen Dings oder des Dings überhaupt anſieht — ein Gedanke, der mir noch überdem aus irgend einem rohen Produkt der neueren philoſophiſchen Literatur entlehnt ſcheint — hat er keine anderen Beweiſe als die Frage: ob irgend etwas ſey, das nicht unter dieſe fünf Begriffe gebracht werden könne (wovon aber gleich der allgemeine Begriff der Form ein Beiſpiel iſt, der unter die Rubrik der Materie gebracht ſchon zu ſehr beſchränkt würde).

Es iſt ohne innere Nothwendigkeit. Die Stelle, die ein Begriff in der Reihe erhält, wird bloß darnach beſtimmt, ob er unter einen gewiſſen andern Begriff ſubſumirt werden kann, nicht aber darnach, daß er unter ihn ſubſumirt werden muß. Hiedurch entſtehen ganz zufällige Verbindungen, die nicht mehr Grund haben als die Zuſammenſtellungen der Ideenaſſociation. So werden z. B. Schiffe bei dem Waſſer untergebracht, weil ſie auf dem Waſſer ſchwimmen, Fiſche aber, die im Waſſer leben, erhalten eine ganz andere Stelle.

Es hat keine richtige Begriffe zur Grundlage. Es wird von der Materie z. B. ohne weiteres angenommen, ſie ſey das ſchlechthin Lebloſe, in ihr gehe alles nur durch Druck und Stoß zu, obgleich im Gedankenverzeichniß auch wieder eine Rubrik: dynamiſche Kräfte ſteht; in allen phyſikaliſchen Begriffen zeigt ſich weder die hier durchaus erforderliche Kenntniß noch wiſſenſchaftliche Schärfe.

Man ſieht, der Verfaſſer hat nur Eile gehabt, alle Begriffe ſo ſchnell als möglich, gleichviel wo, unterzubringen, ohne ſich viel darum zu bekümmern, wie ſie an ſich zuſammenhängen.

In Bezug auf Entwicklung des natürlichen Zuſammenhangs unſerer Begriffe kann alſo dieſer Paſigraphie kein Verdienſt zugeſchrieben werden.

Der Verfaſſer hat zwar von ſeinem Unternehmen einen höheren Begriff als die meiſten oder alle neueren Paſigraphen, es zeigt ſich

aber, daß er ihm in der Ausführung bis jetzt wenigſtens nicht gewachſen iſt.

b) In Anſehung der Zeichen. In einer wahren Vernunftſprache oder Schrift müßten auch die Zeichen nicht zufällig oder willkürlich, ſondern nothwendig ſeyn. Wer eine ſolche Schrift für möglich hält, muß auch an einen natürlichen Zuſammenhang des Zeichens mit dem Bezeichneten glauben, eine Meinung, welche ohnehin dem Menſchen tief eingeprägt ſcheint. Woher käm' es ſonſt, daß auf das Wort von jeher ſo viel gebaut worden, in religiöſen, in politiſchen Ceremonien, ſo ſehr, daß bekanntlich das Glück ganzer Unternehmungen davon abhängig geglaubt worden; woher der unter allen Völkern verbreitete Glaube an eine Magie, die durch Worte das höhere Weſen der Dinge aufzuſchließen, Krankheiten zu heilen, Geiſter zu zwingen vermöchte, überhaupt aber die Meinung, welche dem Wort phyſiſche Wirkungen zuſchrieb. Abgeſehen von dieſen beſonderen Vorſtellungsarten kann der Philoſoph nicht umhin, einen urſprünglichen, wenn auch für uns jetzt unergründlichen Zuſammenhang zwiſchen Wort und Sache anzunehmen, weil ohne einen ſolchen alle menſchliche Sprache als ein Werk entweder des blindeſten Zufalls oder der regelloſeſten Willkür angeſehen werden müßte; Annahmen, welche beide dem philoſophiſchen Geiſt gleich ſehr widerſtreiten. Dieſer philoſophiſche Grund würde freilich in den Augen der meiſten durch den aus Erfahrung genommenen beſiegt werden. Was haben die Wörter, womit im Hebräiſchen, Griechiſchen, Lateiniſchen, Deutſchen Sonne bezeichnet wird, was haben Schaemaesch, ἥλιος, Sol, Sonne miteinander gemein als höchſtens einen Buchſtaben? Allein hier zeigt ſich dem tieferen Nachdenken eine Seite der Sprachforſchung, an die bisher wenig oder gar nicht gedacht worden. Die Ausdrücke der Urſprachen (denn von ſolchen, die ein bloßes Kauderwelſch, nämlich ein durch Corruption entſtandenes Idiom ſind, wie die franzöſiſche und italieniſche, kann freilich nicht die Rede ſeyn) die Ausdrücke der Urſprachen, ſage ich, ſind weit bezeichnender für das Weſen der Dinge, als wir uns vorſtellen. Wie der Philoſoph z. B. nicht die Sonne als ſolche, d. i. inſofern ſie eine äußere Sache iſt, zu erkennen ſucht, ſondern

ihr Weſen — gleichſam die Sonne in der Sonne —, ſo bedeutet Schaemaesch, Helios, Sol, Sonne auch urſprünglich nicht die äußere Sonne, ſondern etwas anderes, das für das Weſen der Sonne geachtet, und nach dem ſie genannt worden. In der höheren Anſicht der Dinge aber ſtehen bekanntlich weder alle Menſchen noch alle Zeiten noch alle Völker auf der gleichen Stufe. Vielleicht kann ich in der Folge der Akademie eine Reihe von Beobachtungen mittheilen, die ich in dieſer Beziehung über Wörter, beſonders über Subſtantive unſerer deutſchen Sprache gemacht habe, von der ſchon Leibniz ſagt, ſie ſey eine geborene Philoſophie. Wer nicht ſolche Unterſuchungen angeſtellt hat, müßte es unglaublich finden, welches organiſche Gedankenſyſtem, welche tiefſinnigen Verknüpfungen oft in den einzelnen Wörtern dieſer Sprache ausgedrückt ſind.

Dem Wort am nächſten verwandt iſt die **Figur** — auch äußerlich oder phyſiſch jetzt durch die bekannten Klangfiguren; aber auch der Figur wurde die Macht des Worts zugeſchrieben, und nicht Schwärmerei allein, die älteſte wiſſenſchaftliche Anſicht der Geometrie, wie ſie noch in den Commentarien des Proklus und zuletzt in den Werken Keplers gefunden wird, ſchreibt den Figuren eine weſentliche Bedeutung zu. Ich erinnere an die fünf regulären Körper, die von den Pythagoreern als Figurae mundanae betrachtet wurden und nach Kepler die Intervalle der Planetenbahnen bedeuten ſollten. Jene gaben der Erde den Cubus, dem Feuer die Pyramide, der Luft das Ikoſaëder zu; unſtreitig eine ganz andere Paſigraphie als die neueſte.

Der Figur zunächſt ſteht die **Zahl**; ſo unergründlich für uns jetzt das Pythagoreiſche Zahlenſyſtem ſcheint, ſo wenig kann der unbefangene Geſchichtsforſcher umhin, einen ſehr reellen Sinn deſſelben vorauszuſetzen. Auf jeden Fall aber muß es als etwas weit Höheres erſcheinen, wenn Pythagoras durch die Einheit den Geiſt, die Idee, die Form, durch die Zweiheit (den Binarius) die Anderheit, die Materie, durch den Ternarius den Körper, als zuſammengeſetzt aus Materie und Form, repräſentirt glaubte; wenn er allgemein die von der Eins herkommenden Zahlen ihrer Untheilbarkeit wegen den geiſtigen, die von der

Zweiabſtammenden, der Theilbarkeit wegen, den materiellen Gegenſtänden anwies; es iſt dieß, ſage ich, etwas ganz anderes, als die Materie durch C^1, die Pflanze durch C^2, den Geiſt durch C^3 auszudrücken. Die Behauptung, „ſelbſt die Wiſſenſchaft könne nichts Gründlicheres aufſtellen", tritt durch ſolche Betrachtungen von ſelbſt an ihren gehörigen Platz.

Hrn. Schmids Zeichen ſind ihm nach ſeiner eignen Erklärung bloß Mittel; es hört aller natürliche Bezug auf das Bezeichnete auf; oder vielmehr auch hier bleibt ſich der Verfaſſer nicht gleich, indem er daſſelbe Zeichen bald als ein nothwendiges behauptet, bald nur als ein willkürliches will gelten laſſen. So iſt ihm der Geiſt, nicht bloß dem Zeichen nach, ſondern wirklich, die fünfte Potenz des Dings überhaupt; unter den Metallen erhält das Gold ebenfalls die fünfte Potenz, aber es ſoll damit nicht behauptet werden, daß es ſich zu den andern Metallen verhalte, wie ſich der Geiſt zum Thier oder zur Pflanze verhält. Das Philoſophiſche erſtreckt ſich nur auf die Ordnung und Reihung der allgemeinſten Gedanken; ſo iſt es daher ein wahrer Mißbrauch des Worts, die Schrift philoſophiſch zu nennen. An ihr hat Philoſophie ſo wenig Antheil als an irgend einer andern willkürlichen Erfindung, z. B. an einer Chifferſchrift. Ueberhaupt iſt das Philoſophiſche nur ein der Sache vorherein umgeworfenes Gewand, hintennach in der Ausführung ſinkt der Verſuch zu den gewöhnlichen Kunſtgriffen, den bloß conventionellen Zeichen gemeiner Paſigraphen herab.

Praktiſche Anwendbarkeit. Obwohl Hr. Schmid im Eingang den praktiſchen Gebrauch ſeiner Schrift als einen ſehr entfernten Zweck vorſtellt, gleich als wäre es hier um die reinſte Wiſſenſchaft zu thun: ſo bemüht er ſich in der Folge, den Freunden des praktiſch Brauchbaren den Vortheil ans Herz zu legen, mit dieſer Schrift allen alles zu werden, den Franzoſen ein Franzos, den Engländern ein Engländer, dem Spanier ein Spanier. Doch fühlt er ſich zum Geſtändniß gedrungen, der Gebrauch dieſer Schrift könne nie für das Volk, nur für die Gebildeten ſeyn. Es fragt ſich, was Hr. Schmid unter dem Volk und was er unter den Gebildeten verſteht.

Die Schwierigkeit der Anwendung, auch für manche, die unter

die Gebildeten gerechnet werden, läßt ſich an einem einzigen Beiſpiel klar machen. Hr. Schmid will den Begriff ausdrücken: etwas aus dem Geſichte verlieren. Hiebei muß er ſo zu Werke gehen. Weil das Auge und das Sehen auch dem Thiere zukommt, ſo wird erſtens das Grundzeichen der thieriſchen Natur genommen. Durch eine Modification deſſelben wird angedeutet, daß nicht das ganze Thier, ſondern der Theil von einem Thiere gemeint ſey. Eine zweite Modification zeigt, daß beſtimmt vom Auge die Rede ſey. Je nachdem es Hrn. Schmid gefällt, das Sehen als ein Leiden oder als ein Thun des Auges anzunehmen, drückt er durch eine weitere Modification aus, daß ein Thun oder Leiden des Auges gemeint ſey. Weil nun die natürlichſte Funktion des Auges das Sehen iſt, ſo wird errathen, es ſey vom Sehen die Rede. Ein neuer Zuſatz, welcher das Verbum anfangen ausdrückt, und der ſelbſt ſchon wieder ein componirtes Zeichen iſt, bringt endlich die Chiffre ſo weit, daß ſie nun heißt: anfangen zu ſehen. Weil alſo aus dem Geſichte verlieren ſo viel iſt als aufhören zu ſehen, und aufhören zu ſehen das Gegentheil iſt vom anfangen zu ſehen, ſo erhält die Chiffre noch einen Zuſatz, der das Zeichen des Gegentheils oder, wie Hr. Schmid ſagt, des Contrars iſt, — und ſo iſt, obgleich mit noch mancher Zweideutigkeit, die jedem von ſelbſt in die Augen leuchten muß, durch viele Arbeit endlich das Verlangte ausgedrückt.

Hier ergibt ſich nun die ganz natürliche Alternative.

Wer die paſigraphiſche Schrift lieſt, lieſt ſie entweder mit Verſtand, d. h. er findet jedesmal durch Analyſis der zuſammengeſetzten Zeichen ihre Bedeutung, oder er behält zuletzt die Zeichen im Gedächtniß, und lieſt die Schrift ebenſo mechaniſch und gedankenlos als wie die Buchſtabenſchrift. Wird das erſte verlangt, ſo möchte die Paſigraphie, die hierdurch in die ſchwerſte, nämlich in eine philoſophiſche Dechifferirkunſt übergeht, höchſtens für eigentliche Gelehrte ſeyn, denn daß Kaufmannsdiener und Comtoriſten, die ſich doch ebenfalls zu den Gebildeten rechnen, ſo viel logiſche Fertigkeit und Geduld haben, um mit ſolchen Chiffern fertig zu werden, iſt billig zu bezweifeln. Im andern Fall, da es doch auf etwas Mechaniſches hinauslänft, wäre es weit einfacher, paſigraphiſche

Wörterbücher in allen Sprachen zu ſchreiben, nicht nur Worte, ſondern ganze Redensarten, ja ganze Geſchäftsbriefe zu beziffern, bei denen nur etwa die Zahlen ſupplirt werden dürften.

Für gelehrte Zwecke, die einzig noch übrig bleibenden, iſt aber vollends keine Nothwendigkeit einzuſehen. Wer eine fremde Sprache lernt, hat etwas Lebendiges gelernt, wodurch er ſich ſelber belebt fühlt; wer die paſigraphiſchen Zeichen lernt, ſchleppt etwas Todtes mit ſich herum, das keinen Werth an ſich hat, bloßes Mittel iſt. Wollte man aber auch die Gelehrten im allgemeinen von aller Kenntniß fremder Idiome freiſprechen, ſo wird doch immer eine Anzahl ſeyn müſſen, die Sprachenſtudien ſich zum Zwecke ſetzt, die alſo alte und neue Werke durch Ueberſetzungen verſtändlich machen wird, welche nicht bloß den allgemeinen Sinn, ſondern auch das Wort, die Wendung, den individuellen Geiſt wiedergeben. Niemand wird auf dieſen Verzicht thun, nicht einmal in Werken, welche am meiſten durch die Sache intereſſiren, als wer etwa, wie Hr. Schmid, auch die Wortſprache für ein bloßes Mittel anſieht. Von Werken der Beredſamkeit und Dichtkunſt, wo die Sprache weſentlich wird, gar nicht zu reden.

Prüfung derſelben durch Verſuche. Hr. Schmid beruft ſich auf den Erfolg der Verſuche, die er gewöhnlich mit einem von ihm gebildeten paſigraphiſchen Zögling anſtellt, und welche für Perſonen, die nicht tiefer die Sache unterſuchen, viel Ueberzeugungskraft haben müſſen. Hiebei iſt jedoch zu bemerken, 1) daß ſolche Verſuche wenigſtens für die Leichtigkeit der Sache nichts beweiſen; durch die Jahr und Tag angeſtellten Verſuche bildet ſich zwiſchen Lehrer und Zögling ein ſtillſchweigendes Verſtändniß, vermöge deſſen der letzte auch unvollkommene Zeichen leicht auslegt. Das wahre experimentum crucis — wäre, daß ein ſcharfſinniger Kopf, dem nur die allgemeinen Grundſätze der Methode, die Grundzeichen und der dazu gehörige Schlüſſel mitgetheilt wären, einen paſigraphiſch geſchriebenen Aufſatz entziffern müßte. Unter dieſen Vorausſetzungen würde ſicher kein Verſuch gelingen, ob er gleich gelingen müßte, wenn die Schrift eine wirklich philoſophiſche und die Bezeichnung nicht großentheils willkürlich wäre. 2) Die feinern Nuancen der Worte

gehen ſelbſt bei jenen Verſuchen oft verloren, da die Zeichen in der Regel nur das Allgemeine, nicht das Beſondere, was im Worte noch außerdem enthalten iſt, ausdrücken können. So wurde ſtatt dynamiſch (im Gegenſatz von atomiſtiſch) nur phyſiſch ausgedrückt; ſtatt ausgezackter Blumenblätter zerriſſene. Pfuſcher und Stümper ſind zwar nah verwandt, doch nicht ganz einerlei; ſtatt des erſtern wurde das andere ausgedrückt.

Das eben iſt das Herrliche der lebendigen Sprache, daß ich hier nicht nothdürftig nur meinen allgemeinen Begriff hinſtelle, ſondern ihm zugleich die beſtimmte Farbe, den Ton und die Schattirung gebe, welche ich will.

Anderweitige Nützlichkeit. a) In Bezug auf die Sprachphiloſophie. Wenn ſeine Paſigraphie auch nie zum allgemeinen Communicationsmittel werden könne, meint Hr. Schmid, ſo würden doch Unterricht und Uebungen in derſelben, von ihm oder nach ſeiner Methode angeſtellt, das philoſophiſche Sprachſtudium emporheben und beleben.

In dieſem Fall müßte Hr. Schmid eine tiefere Anſicht der Sprache im allgemeinen, eine genauere und ausgebreitetere Kenntniß alter und neuer Sprachen und beſonders richtigere grammatiſche Begriffe ſich erworben haben, als nach den bisherigen Proben anzunehmen iſt.

Um bei der Grammatik ſtehen zu bleiben, ſo nimmt Herr Schmid allgemein Pronomina und Präpoſitionen für eins, aus dem Grund, weil beide ſtellvertretende Wörter ſeyen. Allein dann müßte er doch die Präpoſitionen nicht Pronomina ſondern Proverba nennen, weil ſie ebenſo Verba vertreten wie die Pronomina Subſtantiva. In der Lehre von den Caſibus, macht er ſich die Sache ganz leicht, indem er behauptet, es gebe nur zwei nothwendige Caſus, den Nominativ und Accuſativ, wofür er keinen Beweis hat, als Beiſpiele, die zeigen, daß Dativ und Genitiv ſich in jene beiden auflöſen laſſen. Z. B. ich ſchickte meinem Freund ein Buch, ſtehe für die zwei Sätze: ich ſchickte ein Buch, das mein Freund erhalten ſollte; Hr. Schmid bemerkt nicht, daß es ebenſo leicht iſt, mit Hülfe des Dativ und Ablativ jeden

Accuſativ zu eliminiren, z. B. in eben dieſem Satze: es wurde ein Buch von mir geſchickt, das meinem Freund zukommen ſollte. Aus wiſſenſchaftlichen Gründen ließe ſich im Gegentheil beweiſen, daß Nominativ, Genitiv und Dativ die drei urſprünglichen und nothwendigen Caſus, Accuſativ, Vocativ und Ablativ ihre ebenſo nothwendigen und urſprünglichen (nur objektivirten) Wiederholungen ſind. Als Beiſpiel etymologiſchen Scharfſinns verdient angeführt zu werden, daß Hr. Schmid in gedruckten Schriften und in ſeinen Vorleſungen für Belege der mit dem Gleichlaut ſo oft coexiſtirenden Verſchiedenheit des Sinns auch die Worte Hochmuth und Demuth zu geben pflegt. Wäre es überhaupt ſchwer, Hrn. Schmid von der philoſophiſchen Unhaltbarkeit ſeiner Grundſätze zu überzeugen, indem man hier über den Grad ſeiner philoſophiſchen Bildung mit ihm rechten müßte, ſo könnte ihn dagegen das Studium irgend eines neueren ſprach-philoſophiſchen Werks überzeugen, daß Gelehrte, die nicht einmal auf Erfindung einer Gedankenſchrift ausgegangen, es dennoch mit dem Philoſophiren über Sprache bei weitem gründlicher genommen haben.

b) Als Veranlaſſungsmittel einer beſſeren Erfindung. In Deutſchland mußten eine Zeitlang mittelmäßige, ja ſchlechte Verſe gemacht, vom Publikum mit Freuden aufgenommen und gut gefunden werden, um endlich wahre und vortreffliche Dichter zu erwecken. Vielleicht iſt es mit der Paſigraphie ein ähnlicher Fall.

Dieſe Hoffnung hängt natürlich von der Meinung ab, die man über die Möglichkeit einer allgemeinen Schrift und Sprache hat.

Es gibt viele Dinge, die höchſt wünſchenswerth ſind und lebhaft gewünſcht werden, ob ſie gleich noch nie zu Stande gekommen. Von dieſer Art iſt der Wunſch, durch Verwandlung der Metalle Gold zu machen, ein Univerſalmittel gegen das Heer der Krankheiten, einen Unſterblichkeitstrank zu finden, und noch mehreres Aehnliches.

Vielleicht gehört der Gedanke der Paſigraphie in die nämliche Klaſſe, und ſeine Ausführung müßte daher auch durch ähnliche Mittel und Wege geſucht werden.

Wie es nämlich beim Goldmachen nicht ſowohl darauf ankommt,

das Gold ſelber, als vielmehr das Gold des Goldes, oder das zu finden, was das Gold zu Gold macht[2], ſo würde es, um die Sprache zu finden, die in der ganzen Welt ſo verſtändlich wäre, als das Gold iſt, eigentlich darauf ankommen, die Sprache der Sprache zu finden.

Wenn es erlaubt iſt, eine Schrift für möglich zu halten, die nicht zufällig oder conventionell, ſondern ihrer Natur nach allgemein verſtändlich wäre: ſo muß es noch vielmehr erlaubt ſeyn, eine Sprache dieſer Art für möglich zu halten, und weit natürlicher wäre, auch hier wie anderwärts von der Sprache zu der Schrift als umgekehrt wie Hr. Schmid von der Schrift zu der Sprache gelangen zu wollen.

Es iſt ein Gedanke, der zu verſchiedenen Zeiten ſchon dageweſen, daß es eine Naturſprache gebe, durch welche jeder, der ſie träfe und wirklich redete, jedem andern unmittelbar, nämlich durch Aufſchließung des inneren Grundes aller Sprachen, verſtändlich würde und ihm daher in ſeiner Sprache zu reden ſchiene. Dieß wäre alſo in Anſehung der Sprache, was die Paſigraphen durch ihre Schrift leiſten wollen, die der Franzos franzöſiſch, der Italiener italieniſch, der Türke türkiſch leſen ſoll.

Wie viele haben ſchon den Ausdruck gebraucht, die Natur rede eine ſtumme Sprache, oder es ſey etwas Redendes und Sprechendes in jeder Geſtalt, jeder Farbe, jedem Tone der Natur, ohne daran zu denken, daß ſie hiemit ſagen, jedes Ding in der Natur ſey nur ein unterdrücktes Wort, das ſich nicht ſelbſt ausſprechen könne, und der Menſch ſey nur der Mund, die Zunge, das ausſprechende Organ des ſchon vorhandenen Worts, wenn er den Dingen Namen gebe. Und ſehr verbreitet, ja faſt gemein iſt jetzt ſchon der Ausdruck, jedes Geſchöpf ſey der Ausdruck, d. h. doch das Wort, das Ausgeſprochene einer beſtimmten Idee.

Hier wäre alſo die Objektivität der Sprache oder ihr erſter Grund im Weſen der Dinge ſelber deutlich anerkannt.

Die gewöhnliche Anſicht der Sprache iſt, daß ſie etwas Subjektives, im Grunde Willkürliches, und darum auch nur äußerlich Angelerntes

[2] Vgl. oben S. 285. D. H.

ſey, da ſie vielmehr einen nothwendigen, innern Grund hat, und dem Menſchen ſo wenig als irgend eine Wiſſenſchaft oder Kunſt von außen kommt, ſondern den Tiefen ſeines eignen Weſens entquillt. Iſt wohl die Poeſie etwas anderes als nur eine höhere Sprache, und woher kommt ſie wenn nicht aus dem Innerſten der Seele? Man weiß eine Menge von Fällen, da Menſchen im Zuſtand des Somnambulismus Gedichte verfertigten, die ſie im wachenden Zuſtande nimmermehr hervorzubringen im Stande waren. Sonderbare Beobachtungen ähnlicher Art ſind über menſchliches Sprachvermögen zu allen Zeiten gemacht worden, die auf einen natürlichen Grund aller Sprache hindeuten, und von denen ich mir einige anzuführen erlaube. Der berühmte Arzt Joh. Fernelius erwähnt in ſeinem Buch de abditis rerum causis Lib. II, p. 223 eines an Convulſionen daniederliegenden Kranken, der in dieſem Zuſtand, übrigens völlig beſonnen, nicht nur lateiniſche, ſondern auch griechiſche Reden geführt, ob er gleich dieſe Sprache nie gelernt. Carpentarius, den Borellus anführt, in den Obss. medico-physicis rarioribus p. 153, erzählt daſſelbe von einem Biſchof, der, was nicht unglaublich iſt, ebenfalls kein griechiſch verſtanden, und es doch, was ſchwerer zu glauben, während einer Krankheit geredet habe. Der bekannte Ariſtoteliker Petrus Pomponatius verſichert in ſeinem Buche de incantationibus, er habe in Mantua die Frau eines Schuſters geſehen, die in ihrer Krankheit verſchiedene Idiome geredet, die ſie vorher nie verſtanden, und die ſie auch wieder vergeſſen, nachdem ſie von einem Arzt, den er namhaft macht, geheilt worden. Ebenderſelbe beruft ſich auf ähnliche Bemerkungen des Ariſtoteles und des Avicenna, die ich jedoch nicht nachzuweiſen im Stande bin. Ein franzöſiſcher Arzt, den der nämliche Borellus anführt, verſichert von einem Bedienten Heinrichs IV., daß er im Fieber griechiſch geredet habe, wobei freilich die Frage iſt, wie viel der Arzt ſelber griechiſch verſtanden, denn ſonſt möchte griechiſch hier nur ſo viel heißen als bei uns ſpaniſch oder böhmiſch. Bedeutender iſt das Zeugniß des bekannten Lamothe Levayer, der in ſeinen Werken Tom II, p. 657 einen eignen Brief hat, der überſchrieben iſt: d'un homme, qui répondit étant endormi en toutes langues, où

on l'interrogeoit, quoiqu'il ne les sçut pas. Dieſer Menſch befand ſich zu Rouen und hieß Le fevre. In den Actis Naturae Curiosorum ſteht die Geſchichte einer Frau, die im Zuſtand der Schwangerſchaft in Ekſtaſen gerieth, in welchen ſie unbekannte Lieder ſang und in fremden Zungen redete, und der ſchon angeführte Borellus endlich verſichert, eine Frau behandelt zu haben, die während des ganzen Verlaufs einer Krankheit vollkommen ſpaniſch geredet habe, ob ſie gleich dieſer Sprache vor und nachher unkundig geweſen. Eine ähnliche Geſchichte endlich aus ganz neuen Zeiten iſt mehreren Aerzten, Pſychologen und andern glaubhaften Perſonen in Stuttgart bekannt, und findet ſich in der mit Recht allgemein geſchätzten Schrift: Ueber die Entwicklungskrankheiten von Hopfengärtner beſchrieben.

In den frühern Zeiten gab man ſich viele Mühe, dieſe Erſcheinungen zu erklären. Sie dienten zum Theil als Beweiſe des dämoniſchen Urſprungs mancher Krankheiten; in dieſer Beziehung ſpottet Erasmus in ſeiner Declamatio de laude medicinae p. 542 über dieſe Geſchichten. Als man davon zurückkam, wurde der Grund in einer natürlichen Allwiſſenheit der Seele geſucht; pythagoreiſch Geſinnte führten ſie als Beweiſe der Metempſychoſe und des Wiederkommens an, indem ſie alles von einem frühern Dageweſenſeyn herleiteten. Möge man dieſe Erſcheinungen deuten oder auch an ihnen wegerklären was man wolle, ſie dienen wenigſtens, etwas Innerlicheres in der Sprache ahnden zu laſſen; denn ſchränkt man ſie auch auf das ein, was nach Prüfung der vorliegenden Zeugniſſe am wenigſten wegzubringen ſeyn möchte — ſo bleibt noch genug übrig, zum Beweis, daß ein Quellpunkt der Sprache im Menſchen liegt, der, wie ſo vieles andere in ihm verborgen, unter gewiſſen Umſtänden freier hervortritt, und ſich zu einem höhern, allgemeinen Sprachſinn entwickelt, wie es im Somnambulismus nicht der ſpecielle Geſichtsſinn, ſondern ein höherer, allgemeinerer iſt, wodurch die Gegenwart anderer Dinge empfunden wird.

Gibt es aber einen innern Grund der Sprache, ſo muß, weil dieſer Grund in allen Menſchen der nämliche ſeyn muß, auch die Möglichkeit einer ihrer Natur nach allgemeinen Sprache zugegeben werden, die jeder

von ſelbſt reden würde, wenn er in dieſen innern Grund, das Centrum aller Sprache, verſetzt wäre, und jeder verſtehen, wenn dieſer innere Grund in ihm angeregt oder lebendig würde.

Das Problem des erſten Urſprungs der Sprache haben ſich wohl wenige in der ganzen Schärfe gedacht, indem ſie ſonſt ſchwerlich mit den gewöhnlichen Erklärungen ſich begnügt hätten. Denn wenn man auch annehmen wollte, daß die Menſchen den Dingen willkürlich Namen gegeben, wodurch kamen verſchiedene überein, daſſelbe durch daſſelbe zu bezeichnen? Wodurch thaten ſie ſich dieſe Abſicht kund? Durch Wort und Sprache, die ja eben erſt erklärt werden ſollen? Alſo hier wenigſtens muß etwas Unmittelbares und — daß ich es nur gerade heraus ſage — Magiſches angenommen werden, das aber am Ende doch nur ein bisher verkanntes Phyſiſches ſeyn möchte.

Wie die Verſchiedenheit der Sprachen, welche ſchon das früheſte Weltalter ſo wunderbar fand, daß das älteſte Buch der Welt eine eigne Erklärung davon zu geben nöthig hielt: ebenſo ſind die unleugbaren Aehnlichkeiten, welche zwiſchen ſehr entfernten Sprachen, wie zwiſchen der deutſchen, der altindiſchen und perſiſchen auf der einen und der griechiſchen Sprache auf der andern Seite vorlängſt wahrgenommen worden, ein noch lange nicht gehörig gelöstes Problem. Man kann freilich aus Abſtammung oder geſchichtlicher Wechſelwirkung viel erklären; aber gibt es nicht auch hier ganz unvermittelte Beziehungen, wie ſie nur in einem organiſchen Ganzen ſtattfinden können? Ich erinnere an die Aehnlichkeit, die neuerdings zwiſchen mehreren amerikaniſchen Dialekten und den ſlaviſchen Sprachen gefunden worden, doppelt wunderbar und bedeutend, da die amerikaniſchen Urſtämme, nach Humboldts Bemerkungen zu ſchließen, auch in Charakter, Gemüthsart und geiſtigen Eigenſchaften die nächſte Aehnlichkeit mit den ſlaviſchen Völkern zeigen. Soll man daraus auf einen ehemaligen Zuſammenhang beider ſchließen? Wie es vielmehr ein gleich urſprünglicher Granit iſt, den die Natur am Fuß der europäiſchen Hochalpen und in den Thälern der amerikaniſchen Andes-Kette, wenn auch mit einiger Variation der Gemengtheile, producirt hat, ſo möchte man fragen, ob es nicht ganze Völker und

homologe Sprachformationen gebe, wie es Gebirgsformationen gibt, die ſich in ganz verſchiedenen Weltgegenden unabhängig voneinander wiederholen können. Solche Fakta dienen zum Beweis, daß ſelbſt in den einzelnen Sprachen nichts zufällig ſey, daß in ihrem erſten Urſprung ſelbſt die größte Geſetzmäßigkeit geherrſcht. Wenn man erſt den Wunderbaum der Sprachen, in welchem ein jeder Zweig für ſich, dem andern undurchdringlich, ſteht, indeß dem Inhalt oder der Materie der Begriffe nach alle ſich mehr oder weniger gleich ſind, wenn man erſt dieſen tauſendäſtigen Baum mit allgemeineren Ideen anſehen, wenn man das Phyſiſche in der Sprache erkennen, und die völker- und ſprachgeſchichtlichen Thatſachen in Verbindung oder wenigſtens nach Analogie mit den geognoſtiſchen verfolgen und ordnen wird, welche bewundernswürdige, jetzt unglaubliche Regel- und Geſetzmäßigkeit wird ſich da vor unſern Augen aufthun! —

Doch es iſt Zeit von dieſen Abſchweifungen zurückzukehren. Die Abſicht dieſes ganzen Aufſatzes war, zu zeigen, daß Paſigraphie, wenn ſie wirklich ihren Begriff erfüllen ſoll, einen natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Wort und Sache vorausſetzen muß. Dieſer natürliche Zuſammenhang führte auf den Begriff einer objektiven oder Naturſprache, welche die einzige wahre Original-, Ur- und Univerſalſprache ſeyn würde. Es wurde erwähnt, was für die Realität dieſer Naturſprache von verſchiedenen Seiten anzuführen ſeyn möchte.

Nachdem alſo gezeigt iſt, daß das Beſtreben der Paſigraphen entweder einen ziemlich gemeinen und doch nicht einmal gehörig zu erreichenden Zweck habe, oder bei höherer Abſicht auf einen Begriff führe, den man nicht anſtehen wird für myſteriös und myſtiſch zu halten: ſo kann ich es füglich der Akademie überlaſſen, ob ſie die jetzigen paſigraphiſchen Bemühungen in der einen oder andern Hinſicht der Beförderung werth halten möge.

c) Als Verſtandes-Uebung. Man muß Hrn. Schmid zugeſtehen, daß er von ſolchen weit ausſehenden Ideen weit entfernt iſt, und da er in keinerlei Art von der allgemein anempfohlenen logiſch-pſychologiſchen Methode abweicht, ſo glaube ich ſchließlich, ſeine paſi-

graphiſchen Uebungen als Variationen der ehemaligen ſogenannten Verſtandesübungen, wenn ſie unter irgend einem Titel in unſern Schulen noch ſtattfinden ſollten, vorſchlagen zu können, da eine gewiſſe Abwechslung in dieſen ohnehin wünſchenswerth ſeyn möchte.

Uebrigens bitte ich, die vielleicht ungewöhnliche Form meines Berichts zugutzuhalten. Es iſt eine ſchöne Sache um die Leichtigkeit der Gedanken, nur muß man ſich nicht an Gegenſtände wagen, die uns in die Abgründe der menſchlichen Natur zurücktreiben, wie die Sprache, cet art léger, volage, démoniacle nach Montaignes ſchönem Ausdruck, für welche der Schlüſſel noch bei weitem nicht gefunden iſt. Die hier berührte Frage über einen natürlichen Zuſammenhang zwiſchen Wort und Gegenſtand macht den Inhalt des Platoniſchen Kratylos aus, noch in den ſpätern Zeiten beſchäftigten ſich nach Aulus Gellius (Noct. Att. X, 4) römiſche Philoſophen mit der Frage, ob die Namen der Dinge φύσει, vi et ratione naturae, oder θέσει, positu fortuito ſeyen. Schon dieſe ſcheinen nur noch den mimiſchen Zuſammenhang der Worte mit der Natur zu kennen, den einzigen auch unſern neuern Philoſophen bekannten. Die Paſigraphie hätte Verdienſt genug, wenn ſie zu neuen Unterſuchungen über die Sprache Anlaß gäbe, die, was das Geheimnißvolle ihres Urſprungs und Daſeyns, die Wunder ihrer innern Struktur, organiſchen Vollkommenheit und faſt unabſehlichen Verzweigungen betrifft, keinem Gegenſtand an Größe weicht.

München, den 8. Juli 1811.

Vorſchläge, die Beſchäftigung der philologiſch-philoſophiſchen Klaſſe betreffend.

§. I. Unter die weſentlichen Gegenſtände der Akademie ſetzt die Verfaſſungsurkunde „Philoſophie im allgemeinen und höchſten Verſtand, wo ſie die Erforſchung der Principien überall und nach allen Seiten hin zum Zweck hat, folglich Anfang, Mittel und Ende aller wiſſenſchaftlichen Bildung, wie der theoretiſchen ſo auch der praktiſchen, ja aller Geiſtescultur überhaupt iſt".

Philoſophie, ſoweit ſie die Erforſchung der Principien zum Zweck hat, iſt unſtreitig ſpeculative Philoſophie, und umgekehrt können ſpeculative Unterſuchungen wohl nichts anderes als eben Erforſchung der Principien nach allen Seiten hin — worunter vermuthlich Höhe, Tiefe und Breite zu verſtehen iſt — zum Gegenſtand haben.

§. II. Mir ſind keine Vorfälle noch Umſtände bekannt, welche eine ſo auffallende Veränderung in der Anſicht des Zwecks und der Beſchäftigungen der Akademie, als die in dem Protokoll der vorletzten Klaſſenſitzung enthaltene, veranlaßt hätten oder rechtfertigen könnten [1]. Meine Meinung iſt daher, daß auch rein ſpeculative Unterſuchungen von der Akademie nicht ausgeſchloſſen ſeyn ſollen.

§. III. Da Vorleſungen das allgemeine akademiſche Communicationsmittel ſind, ſo iſt nicht abzuſehen, warum ſie es nicht auch für philoſophiſche Gegenſtände ſeyn ſollten.

[1] Von welcher Art dieſe verſuchte Neuerung geweſen, ergibt ſich aus dem Inhalt dieſer §§. ſelbſt. D. H.

§. IV. Einzuſehen iſt aber, daß bei der Weite und Unbeſtimmtheit deſſen, was alles Philoſophie genannt wird, einſchränkende Regeln oder Canones erforderlich ſind, um den möglichen Ausſchweifungen ins Leere, Unbeſtimmte, Gehaltloſe vorzubeugen.

§. V. Ich glaube, daß ſich dergleichen angeben laſſen, und mache hiemit den Verſuch ſie aufzuſtellen.

Erſter Kanon. Abhandlungen rein philoſophiſchen Inhalts müſſen, um für die Akademie geeignet zu ſeyn, durchaus wiſſenſchaftlicher Natur, und in gleicher Abſicht geſchrieben ſeyn.

Anmerkung. Subjektivitäten, auch intereſſante, gehören für Privatgeſellſchaften; was Akademien vorgelegt wird, muß wenigſtens ſo viel Allgemeingültigkeit haben, als in philoſophiſchen Materien, bei den verſchiedenen Stufen von Bildung und den ſchon daher reſultirenden verſchiedenen Denkweiſen, durch wiſſenſchaftlichen Sinn und Geiſt erreichbar iſt. Was auch ein philoſophiſcher Autor vorbringt, wenn er nur wiſſenſchaftlich zu Werk geht, ſo hat ſeine Schrift oder Abhandlung ſchon dadurch, daß ſie ein Beiſpiel ſcientifiſcher Methode iſt, einen allgemeingültigen Werth. Worin ſich aber eine bloße Geiſtes-Idioſynkraſie ſpiegelt, wird immer beſſer durch den Druck mitgetheilt, es verbreitet ſich in einem weiteren Kreis und findet leichter homogene Seelen, die ſich daran erbauen. Gäbe es freilich überall kein philoſophiſches Wiſſen, wären ſtatt deſſelben überhaupt nur Privatgedanken möglich, dann wäre Philoſophie mit Recht ganz ausgeſchloſſen von den Gegenſtänden einer gelehrten Geſellſchaft, die von Wiſſenſchaften und alſo vom Wiſſen den Namen hat.

Zweiter Kanon. Eben ſolche Abhandlungen müſſen, um zur Verleſung in der Akademie geeignet zu ſeyn, einen ganz beſtimmten Gegenſtand haben, und ſich nicht in Allgemeinheiten herumtreiben, z. B. in Philoſophiren über die Philoſophie.

Anmerkung. 1) Wenn die Mitglieder der phyſikaliſchen Klaſſe ſtatt einzelner Beobachtungen und Verſuche beſtändig nur von der Kunſt des Beobachtens und Verſuchens reden wollten, ſo würde ſicher wenig oder nichts herauskommen. Es iſt ein Geſetz aller Akademien

ohne Unterſchied, daß ihre Abhandlungen ſoviel möglich ſpecielle Gegenſtände betreffen. Ich ſehe nicht ein, warum dieſer Kanon nicht auch auf philoſophiſche Abhandlungen angewendet werden ſollte. Denn wie mancher, dem wenig Tugend beiwohnt, deſto mehr von Tugend redet, und ſolche, die keine recht geborene Poeten ſind, am liebſten Poeſie über die Poeſie machen: ebenſo und aus gleichem Grunde ſcheint von manchen das Philoſophiren über die Philoſophie getrieben zu werden. Sie könnten aber ihren Beruf zu dieſer weit entſcheidender durch Behandlung einer einzigen, ganz ſpeciellen Materie beweiſen, und wär' es nur die ſo oft abgehandelte de commercio animi et corporis.

2) Erforſchung der Principien wird hiemit nicht ausgeſchloſſen, nur gefordert, daß ſie an etwas Beſonderem entwickelt werden. Man erinnere ſich, an welche einzelne Veranlaſſungen Plato die allgemeinſten Unterſuchungen anknüpft; ſeine Geſpräche ſollten das erſte Muſter akademiſcher Philoſophen ſeyn.

3) Zu den ſpeciellen Gegenſtänden zähle ich nicht bloß materielle, auch formelle. Wer etwa über den ſogenannten Grundſatz des Widerſpruchs oder ein anderes logiſches Geſetz ſchriebe, hätte ebenſo gut einen ſpeciellen Gegenſtand behandelt, als wer vom Seelenorgan oder von der Natur des Körperlichen redete.

Dritter Kanon. Aufſätze, die materielle Gegenſtände behandeln, müſſen durchaus eine Erweiterung der Erkenntniß beabſichtigen, alſo nach ſynthetiſcher Methode verfaßt ſeyn, nicht bloß auf logiſche Zergliederung oder Beſtimmung der Begriffe gehen.

Anmerkung. Daß dem Weſen der Dinge nichts abgewonnen wird dadurch, daß die Begriffe derſelben logiſch analyſirt, logiſch beſtimmt und nach allen Seiten gewendet werden, bedarf hoffentlich keines Beweiſes.

Wem das reelle ſynthetiſche Vermögen fehlt, der hält ſich auch an rein formelle Gegenſtände, aber er meine nicht, den wirklichen mit bloßen Begriffen beizukommen.

Hätte die Philoſophie kein anderes als dieſes logiſch-analytiſche Geſchäft, ſo wäre überhaupt nicht zu begreifen, wie ſie noch für wichtig

genug gehalten würde, unter die Gegenſtände einer Akademie gerechnet zu werden.

Vierter Kanon. Die philoſophiſche Abhandlung, die der Akademie vorgelegt wird, muß zugleich eine gewiſſe literariſche Vollkommenheit haben, und als eine Bereicherung der Literatur gelten können.

Anmerkung. Philoſophie iſt ein Hauptelement der annoch lebendigen Literatur einer Nation. Das literäriſche Verdienſt eines Werks kann ganz unabhängig von dem Inhalt beurtheilt werden. Blinder Parteigeiſt ſetzt Werke voll Meiſterſchaft, Witz, Kunſt und Geiſt herab, wenn ihr Inhalt nicht in ſeinem Sinn iſt, wogegen andere, bei denen dieß der Fall iſt, wenn auch noch ſo geiſtlos geſchrieben, gelobprieſen, herumgeboten und als wahre Noth- und Hülfsbüchlein empfohlen werden. Eine philologiſch-philoſophiſche Klaſſe darf ſchon an ſich das Verdienſt der Compoſition, der Darſtellung und der Sprache nicht von dem des Inhalts trennen. Das literariſch-Gebildete muß ihr ſchon an ſich werth, das Ungebildete ſchon an ſich verwerflich ſeyn. Sie ſetzt dadurch einen Damm, der in dem großen und weiten Felde der Literatur nicht behauptet werden kann, wo Schriftſteller, die nicht einmal der Sprache mächtig ſind, ſich an die, ohnedieß ſchon ſo lang als Asylum ignorantiae betrachtete, Philoſophie herbeidrängen.

Durch dieſe vier Grundſätze glaube ich alle nöthigen Beſtimmungen erſchöpft. Es iſt nicht meine Abſicht, ſie aufzudringen, ſondern ſie der Diskuſſion zu übergeben. Ebenſowenig habe ich ſie aufgeſtellt, um mich vorzudringen, ſondern weil doch einer den Anfang machen muß, das worauf es ankommt zu ſagen, und ich lange genug vergebens darauf gewartet.

§. VI. Vorleſungen von der beſtimmten Art können zum Gegenſtand fernerer Verhandlungen und Unterredungen werden, ſoweit dieß auch in anderen Klaſſen der Fall iſt. Hat eine Abhandlung jene Vorſchriften nicht beobachtet, ſo hört ſie auf Gegenſtand der Discuſſion zu ſeyn; es iſt, als wäre ſie nicht geleſen. Im entgegengeſetzten Fall iſt jedes Mitglied aufgefordert, ſeine Bemerkungen dafür oder dawider mitzutheilen.

§. VII. Für die letzte Art bedarf es Geſetze; es ſeyen folgende, den obigen entſprechende.

1) Die Gegenbemerkung ſey wiſſenſchaftlichen Sinns und Geiſtes, nicht declamatoriſch, nicht bloße Conſequenzmacherei, die unrechtlichſte und verächtlichſte aller Argumentationsarten.

2) Sie gehe gegen das Beſtimmte, Einzelne der Abhandlung, und argumentire auch ihrerſeits nicht aus einer allgemeinen Denkart, ſondern aus beſtimmten, durchaus ſpeciellen, nur auf dieſen beſonderen Gegenſtand gerichteten, nur für ihn gültigen Gründen.

Anmerkung. Polemik im großen Styl geht gegen das Ganze der Denkart. Sie widerlegt nicht, was, wo es auf dieſe ankommt, unmöglich iſt; ſie ſtellt nur dar, nicht für den, der von der Denkart befaßt iſt, ſondern für andere, um ſie dieſen in ihrer Blöße, Unzulänglichkeit oder auch Verkehrtheit anſchaulich zu machen. So iſt Platos Polemik gegen Protagoras, Gorgias, welche gegen die angeſehenen und glänzenden Sophiſten anderer Zeiten angewendet, ſo unerlaubt und perſönlich gefunden würde als die Ariſtophaniſche Komödie. Polemik ſoll aus akademiſchen Verhandlungen verbannt ſeyn; ſie iſt durch das obige Geſetz, welches nur ganz ſpecielle Gegenbemerkungen erlaubt, abgeſchnitten.

3) Sie (die Gegenbemerkung) werde in einer gebildeten und anſtändigen Sprache vorgebracht.

Allgemeine Anmerkung. Vielleicht ſollten nach einiger Meinung keine Gegenbemerkungen ſtatuirt werden, eine Einſchränkung, die für den Guten am wenigſten gut gemeint ſeyn kann. Wer mündliche Erörterungen meidet, zeigt kein gutes Bewußtſeyn; er ſcheint das Wort vor Augen zu haben litera non erubescit. Könnte man ſie doch allgemein an die Stelle der ſchriftlichen ſetzen, um das weitläuftige Geſpräch abzukürzen, welches ein Theil des gelehrten deutſchen Publikums beſtändig mit ſich ſelbſt führt, indem zur Oſtermeſſe die Einwendung gemacht wird, zur Herbſtmeſſe die Antwort kommt, zur folgenden Oſtermeſſe die Replik und zur nachfolgenden Herbſtmeſſe die Duplik erſcheint, wodurch wiſſenſchaftliche Proceſſe, wenn ſie nicht bisweilen eine Abkürzung

durch Journale und Zeitungen erhalten, beinahe die Weitläuftigkeit der bürgerlichen annehmen. Was verhindert in einer Zeit, wo so wenig gelehrter Gemeingeist ist, daß der, dem man seine Unfähigkeit handgreiflich gezeigt, wieder kommt und sich anstellt, als wäre nichts geschehen? Im mündlichen Verkehr wird jede Verdrehung gleich anfangs abgeschnitten; die Künste, die vor dem vergeßlichen, vielfach zerstreuten Richter, dem Publikum, möglich sind, finden vor dem hörenden Richter keine Anwendung; die Grundsätze der Ehre müssen hier strenger beobachtet werden, wie gegen den Abwesenden manches erlaubt gefunden wird, was man sich vor dem Anwesenden zu verantworten nicht getrauen würde.

§. VIII. Votiren und Abstimmen wird nicht vorkommen als in Bezug auf Druckwürdigkeit. Besser freilich, es wäre nicht so, oder nicht nöthig gefunden worden. Weil es aber durch die Verfassung vorgeschrieben, deßwegen die Philosophie aus der philosophischen Klasse gar eliminiren, hieße wegen Nebenumständen die Hauptsache aufgeben. Nachdem einmal diese Art von Censur Bedingung der Verewigung einer Abhandlung in den Denkschriften ist, so muß sich ihr jeder unterwerfen, der auf diese Pantheons-Ehre Anspruch macht. Vermuthlich ist aber keiner dazu genöthigt, und Bescheidenheit hier wie immer erlaubt. Ich schlage vor:

1) Ueber die Druckwürdigkeit werde verfassungsmäßig jedesmal von der Klasse erkannt, in der Sitzung, nicht privatim oder außer der Sitzung.

2) Auf die vom Klassensekretär zu stellende Frage: ist die Abhandlung druckwürdig oder nicht? antworten die Mitglieder, wie die einer Jury, nur mit Ja oder Nein, ohne Gründe.

3) Es versteht sich, daß die Druckwürdigkeit nur nach den vier oben aufgestellten Regeln, welche jedem die Freiheit seiner Meinung lassen, beurtheilt werde.

4) Argwohnt der Verfasser, es haben bei dem einen oder andern nicht zulängliche Sach- sondern persönliche Gründe das Nein hervorgebracht, so steht es bei ihm, zu fordern, daß derselbe in einer Sitzung

der Klaſſe, der jedoch der Verfaſſer nicht beiwohnt, ſeine Gründe auseinanderſetze, und die Klaſſe dann nochmals ſtimme.

5) Das Urtheil der Klaſſe ſey inappellabel.

§. IX. Ueber die einmal angenommenen Geſetze muß die Klaſſe, iſt es ihr anders Ernſt, ſelber etwas aus ſich zu machen (die einzige Art wirklich etwas zu werden), mit größter Strenge ohne alle perſönliche Rückſicht halten; es müſſen überhaupt in ihr, wie in jeder Art von Geſellſchaft, nach und nach gewiſſe Maximen ſich bilden, die nicht mehr Gegenſtand der Discuſſion ſind und bei jeder Gelegenheit geltend gemacht werden. Schlaffheit allein oder Luſt zur Willkür meidet Geſetze.

Anmerkung. Sollte dann auch wider Verhoffen der Erfolg nicht ſo ausfallen, als gedacht worden, ſo könnte doch ſelbſt die Gewißheit davon nie den förmlichen, dann begreiflich auch für die Zukunft geltenden Beſchluß rechtfertigen, die Philoſophie ganz auszuſchließen. Schwierigkeiten durch Aufgeben des anerkannten Zwecks aus dem Weg gehen iſt bequem; ſie bekämpfen Pflicht. Höhere Anerkennung kann das Gegenwirkende nicht erwarten, als wenn ihm zu lieb oder aus Furcht vor ihm das Wirkende aufgegeben wird. Außer ihrer eignen Namensänderung, auch womöglich Abſchaffung des Namens Akademie, der doch immer an Sym-Philoſophie erinnert, müßte die Klaſſe, nachdem ſie ſich ſelbſt und der Akademie den Kopf, nämlich die Philoſophie, abgeſprochen, auch auf Entfernung des unſtreitig ſymboliſch zu verſtehenden Platonskopfs von den Diplomen antragen, deſſen Gegenwart ſonſt nur per antiphrasin zu erklären wäre, daß Plato daſtünde ἀπὸ τοῦ μὴ πλατωνίζειν, a non Platonisando, wie die Eumeniden die wohlwollenden heißen, weil ſie nicht wohlwollend ſind, oder wie nach den Grammatikern lucus a non lucendo geſagt wird.

§. X. Mit den in Vorſchlag gekommenen Surrogaten möchte es ſich ungefähr wie mit andern verhalten. Geſchichte der Philoſophie ſtatt Philoſophie ſollte auch ſchon Univerſitäten anempfohlen werden. Aber die wahre Geſchichte der Philoſophie wartet auf die vollendete Philoſophie ſelber. Auch zum Einzelnen reicht es nicht hin, was insgemein geſagt wird, man müſſe ſelber Philoſoph ſeyn. Wer nicht den nämlichen

geiſtigen Proceß innerlich durchgemacht, den der frühere durchgegangen iſt, verſteht ihn nicht. Kritiſchen Arbeiten, ſoweit ſie nicht auf Sinn der Lehre und Beurtheilung gehen, ſoll dadurch nichts von ihrem Werth genommen ſeyn.

§. XI. Für die Abhandlungen rein philoſophiſchen Inhalts habe ich ſtrenge Geſetze in Vorſchlag gebracht. Aber die Meinung iſt nicht, daß die Klaſſe ausſchließlich an philoſophiſche Gegenſtände gebunden ſey. Als philologiſch-philoſophiſche ſtellt ſie vor, was in andern Anſtalten die Klaſſe der Literatur. Hier iſt alſo ein reiches Feld geöffnet. Was gebildet, was geiſtreich, was anmuthig, was aus Lebenserfahrung geſchöpft, oder ſich nur als heiteres Spiel gibt — nihil humani mit Einem Wort ſollte die Klaſſe ſich fremd achten. Nur was philoſophiſche Anſprüche macht, ſey an die vorgeſetzten Schranken gebunden. Denn ohne Strenge wird hier nichts gerichtet, und ohne genaue Regeln gibt es gar keine Grenze.

§. XII. Die philologiſchen Gegenſtände verſtehen ſich von ſelbſt, von ihnen rede ich nicht, da ſie nicht mein unmittelbares Fach ſind.

§. XIII. Der Conſtitution zufolge ſoll jedes Mitglied ein Fach übernehmen, in welchem es den Inhalt der wichtigſten neu erſchienenen literariſchen Produkte zur Kenntniß der Akademie bringt. Streng genommen würde dieſe Vorſchrift dem Akademiker nicht viel Zeit für eigne Arbeiten laſſen. Dieß verhindert nicht, daß die Klaſſe den Stoff ihrer Verhandlungen zum Theil aus der jeweiligen Literatur nehme. Zu dem Ende müßte die Unterſtützung, welche der Akademiker von der Bibliothek zu erwarten hat, noch einige nähere Beſtimmungen erhalten.

1) Das erſtemal iſt dieß Jahr der Meßkatalog zu Vorſchlägen mitgetheilt worden. Es iſt zu hoffen, daß dieß künftig in jeder Meſſe oder vielmehr vor derſelben, gleich nach Erſcheinung des Katalogs, geſchehe.

2) Sämmtliche Mitglieder müſſen auch erfahren, was angeſchafft worden. Durch Schicken es erfahren, iſt beſchwerlich für die Bibliothek ſelbſt und nicht zulänglich; denn wird ein Buch verweigert, ſo weiß ich nicht, ob es nur ausgeliehen, oder gar nicht vorhanden iſt. Hiernach wäre zu wünſchen,

a) daß künftig nach jeder Meſſe ein General-Katalogus der neu angeſchafften Bücher bei allen Akademikern cirkulire,

b) daß in jeder Sitzung namentlich der philoſophiſchen Klaſſe, verſteht ſich unter den gehörigen Vorſichtsmaßregeln, die kürzlich eingegangenen Bücher im Fach der philoſophiſchen, philologiſchen und ſchönen Literatur zur Anſicht aufgelegt würden, um dadurch zu Unterredungen oder Auszügen Veranlaſſung zu geben.

3) Sehr allgemein iſt die Klage, daß ſeit Jahr und Tag wenig Neues angeſchafft werde. Vom Grund dieſes Stillſtandes weiß die Akademie als ſolche nichts. Dem Vernehmen nach geht nur für Diuriſten die Summe von jährlich 4000 fl. auf. Die Akademie, welche die Bibliothek als ein Gemeines und Geſammtgut anzuſehen hat, dürfte doch hoffen, auch über dieſe Verhältniſſe in den Generalverſammlungen belehrt zu werden. Bei der curta supellex der Gelehrten iſt der Stillſtand der Anſchaffungen eine allgemeine Angelegenheit, eine wahre calamitas publica, und jeder Akademiker darf wünſchen zu wiſſen, zu welchen Arbeiten jene ungeheure Nebenausgabe erfordert wird, die für das Weſentliche wenig übrig läßt.

Dieſes jedoch, wie ohnehin alles, salvo meliore judicio und mit voller Anerkennung der Liberalität und Verdienſte unſeres würdigen Bibliothekars, des Herrn Hofraths Hamberger.

§. XIV. In einem früheren Paragraphen habe ich vorgeſchlagen, was ſich meines Bedünkens als Geſetz aufſtellen läßt. Hier erlaube ich mir zu erwähnen, was nur als Wunſch auszuſprechen iſt. Philoſophie bedarf der andern Wiſſenſchaften, ſie ſind ihr, was dem Geiſt der Leib; ſo bedürfen hinwiederum die andern Wiſſenſchaften der Philoſophie als begeiſtenden Princips, das bewußt oder unbewußt alle wiſſenſchaftlichen Bemühungen leitet. Es iſt auffallend, daß, während es keiner übel empfindet, wenn von ihm geſagt wird, er verſtehe keine lateiniſchen Verſe zu machen, dagegen keiner ſich die Philoſophie oder philoſophiſchen Kopf will abſprechen laſſen; woraus erhellt, daß mancher die Philoſophie öffentlich und außer dem Hauſe ſchmäht, der insgeheim und zu Hauſe ſich ſelber mit ihr ſchmeichelt.

Wenn freilich der Philoſophie mit den eigentlich reellen Gegenſtänden in lebendigem Bezug zu ſtehen verwehrt, wenn ihr auferlegt wäre, zwar in überſinnlichen Regionen ohne Maß und Ziel herumzuſchwärmen, dagegen von der vollbeſetzten Tafel der Natur und der Kunſt, der Geſchichte und des Lebens als ein hungriger Gaſt aufzuſtehen, dann wäre nicht zu begreifen, wie ſie noch ſo viel Unterſtützung fände, in eine Akademie aufgenommen zu werden, und unendlich beſſer wäre, wenn auch wir den Weg anderer Nationen einſchlügen, die aller Philoſophie vorlängſt Valet geſagt, dagegen ſich mit dem brennendſten Eifer auf Erforſchung der Natur und des Wirklichen in allen Richtungen geworfen haben, da in meinen Augen wenigſtens die Entdeckung eines einzigen noch unbekannten Graſes, oder einer noch nicht bekannten Steinart mehr reellen Werth hat als die peinlichſte logiſche Begriffszergliederung oder das Spiel einer unfruchtbaren, Natur und Wirklichkeit mit Verachtung von ſich ſtoßenden Schwärmerei.

Wünſchen läßt ſich daher, die Mitglieder möchten die ſpeciellen Gegenſtände ihrer Abhandlungen ſo wählen, daß dieſe dadurch einen Bezug auf andere Wiſſenſchaften erhalten und auch wohl einer äußeren Prüfung durch Beobachtung und Erfahrung fähig werden. So iſt dann freilich auch der philoſophiſchen Klaſſe zu wünſchen, daß die andern ſie betrachten als eine auf ſie alle Bezug habende, gleichſam allen angehörende, ſo wie der Akademie überhaupt, daß ein lebendiges Ineinanderwirken der Klaſſen allmählich entſtehe. Das Werk der hiſtoriſchen Kunſt gehört ſo ſehr der allgemeinen Literatur als dem beſonderen Gebiet der Geſchichtsforſchung an; und der Naturforſcher, ſowie er in ſeinen Unterſuchungen auf Kräfte, allgemeine Eigenſchaften und Geſetze oder das immer näher herbeikommende Gebiet der zwiſchen Phyſiſchem und Geiſtigem mitten inne liegenden Erſcheinungen kommt, kann des Philoſophen nicht entbehren. Nur die gemeinſchaftlichen Feinde wahrer Philoſophie und ächter Erfahrung können verſuchen, Zwietracht zwiſchen beiden zu ſtiften, in einem Augenblick, da ihre Vereinigung näher iſt als je.

Nach dieſer Seite hin geht der Geiſt, geht die ganze Richtung der Zeit, welche zu erkennen und zu begreifen, Akademien der Wiſſenſchaften

billig die erſten ſeyn ſollten. Denn wer die Zeit zu leiten unternimmt, ohne ihr gewachſen zu ſeyn, ja ohne ſie zu kennen, wird billig von ihr begraben. In einer auch geiſtig betrachtet ſo thatenvollen Zeit ſollten alle wahren Gelehrten, ihr Fach ſey welches es wolle, keine andern Gegner anerkennen als die Unwiſſenden, die geiſtigen Müßiggänger und die Parteimacher, welche die Ruhe des wiſſenſchaftlichen Lebens durch Umtriebe anderer Art ſtören und entweihen; ſie müßten fühlen, daß alle wahren Forſcher nur Einen Zweck haben, daß keine Wiſſenſchaft der andern entgegengeſetzt, daß ſie alle nur Aeſte und Zweige Eines Stammes ſind, und daß keine für ſich, nur alle zuſammen endlich das höchſte Ziel alles geiſtigen Strebens erreichen können.

Will man das, was ich Bezug der Philoſophie auf das Reelle nenne, eins finden mit dem, was durch angewandte Philoſophie gemeint wird, oder umgekehrt, ſo ſtimme ich alſo dem früheren Votum bei, daß die Mitglieder die Gegenſtände ihrer Abhandlungen vorzüglich aus der angewandten Philoſophie wählen ſollen.

§. XV. Mehrere Vorſchläge deſſelben Votums ſcheinen die Discuſſion zu erfordern. Eben dieſe erbitte ich mir für meine Anträge. Vier Jahre ſind vergangen, ohne daß etwas geſchehen; ſchämen wir uns nicht, und würde darüber das Luſtrum voll, uns einſtweilen damit zu beſchäftigen, zu unterſuchen, wie wir uns beſchäftigen wollen, ſo lange noch, da es einmal nicht anders iſt, kecklich nachahmend die bekannten Philoſophen, die in Ermanglung der Philoſophie vorderhand darüber philoſophiren, wie zu philoſophiren ſey.

München, den 11. Juli 1811.

Noch ein Wort über die wiſſenſchaftlichen Arbeiten der philologiſch-philoſophiſchen Klaſſe [1].

Es iſt ſchon oftmals, auch bei unſerer Klaſſe, gefragt worden, durch welche Beſchäftigungen ſie die Zeit ihrer regelmäßigen Verſammlungen auf eine würdige Art ausfüllen könnte. Unſtreitig nur durch wiſſenſchaftliche Verhandlungen. — Allein worin ſollen dieſe beſtehen? Die Frage ſcheint ſonderbar, da ſie durch den Gebrauch aller Akademien von Europa beantwortet iſt. Die Mitglieder ſollen eben wiſſenſchaftliche Abhandlungen vorleſen. Wir wußten dieß freilich auch, und doch meinten wir, jene Frage aufwerfen zu müſſen. Wir dachten nämlich, das bloße Vorleſen von Abhandlungen mache es nicht aus; wenn dieſe Vorleſungen lebhafte Theilnahme erregten, wenn ſie Veranlaſſung würden eindringender Erörterungen, lebendiger, bewegter, geiſtreicher Geſpräche, durch die der Gegenſtand noch tiefer ergründet und von allen Seiten beleuchtet würde, *dann* wollten wir die Abhandlungen loben, aber eben dieſes iſt es, woran in der Regel großer Mangel geſpürt wird: oder wem darf man erſt reden von jener geringen Theilnahme, welche in gelehrten Geſellſchaften vorgeleſene Abhandlungen finden, von jenem faſt zum Sprichwort gediehenen Fluch der Langeweile, der auf den meiſten Akademien liegt, und deſſen die Mitglieder derſelben meiſt ſelbſt keinen Hehl haben?

[1] Dieſer kleine Aufſatz hat das Datum 6. Juni 1818; der Gleichartigkeit ſeines Inhalts mit dem vorhergehenden wegen iſt er dieſem hier angehängt. D. H.

Es iſt außer Zweifel, daß dieſe Gleichgültigkeit viele andere und noch dazu ſehr nahe liegende Gründe hat; aber Ein Hauptgrund ſcheint mir doch beſondere Hervorhebung zu verdienen.

Der Menſch iſt einmal von Natur ſo beſchaffen, daß das Schauſpiel einer, wahrhaft oder auch nur ſcheinbar, zweckloſen Thätigkeit ihnen ganz zuwider iſt, und z. B. der wirkliche Anblick der Danaiden, die ewig in das Faß gießen, ohne daß es je ſich füllt, ihm in der That peinlich ſeyn würde. Ueberall dagegen, wo er einen Zweck erblickt, wird er angezogen, wo er ein Ganzes ſich aufbauen oder entſtehen ſieht, feſtgehalten, wie Menſchen gerne auf dem Platze ſtehen bleiben, wo eben ein Haus im Bauen iſt, oder neben dem Handwerker, unter deſſen Händen ein Gefäß oder kunſtreiches Werkzeug ſich vollendet. Wiſſenſchaftliches Forſchen, das nach einem beſtimmten Ziel geht und ein Abgeſchloſſenes, in ſeiner Art Ganzes im Aug' hat, iſt in allen Fächern möglich, wie (um abſichtlich ein Beiſpiel aus einer andern als unſrer Klaſſe zu erwähnen) unſer unvergeßlicher Gehlen dadurch ſeinen deutſchen Geiſt beurkundete, daß er, nicht mit einzelnen abgeriſſenen Verſuchen ſich genügend, ſtets eine Folge, man könnte ſagen ein Syſtem von Verſuchen beabſichtete, wodurch eine ganze Gegend ſeiner Wiſſenſchaft, eine ganze Maſſe von Gegenſtänden zumal aufgehellt wurde. Die Arbeiten aber der meiſten, ja, einzelne ausgezeichnete Zeiträume ausgenommen, aller Akademien erſcheinen mehr oder weniger als ein Zerriſſenes, Unzuſammenhangendes, Unganzes und darum Unbefriedigendes. Wer die große Aufgabe der Wiſſenſchaften kennt, wird auch ſolche Geſchäftigkeit nicht verachten und zu ſchätzen wiſſen, aber das iſt auch alles: lebhafte Theilnahme, ſonderliche Freude daran wird niemand verlangen.

Wenn es aber in andern Fächern nicht möglich iſt, ſtets und in jeder Unterſuchung auf ein Ganzes auszugehen, ſo ſcheinen gerade die unſerer Klaſſe vorgezeichneten Gegenſtände ein ſolches Arbeiten ins Ganze entweder geradezu zu fordern oder doch vorzüglich zu begünſtigen — denn am allerwenigſten in der Philoſophie ſcheint das Vereinzelte oder Abgeriſſene an ſeiner Stelle, hier ſcheint ſogar die Idee des Ganzen

ſtets nothwendig den Theilen vorauszugehen. Aber auch im Umkreis der Philologie ſtoßen wir faſt nur auf Gegenſtände, die ſich von ſelbſt in ſich abſchließen. Die Sprache an ſich iſt ein vollendetes Ganze und bis in jeden Theil organiſch gebildet. Denkt man aber Philologie als Erklärung, Beurtheilung und Auslegung alterthümlicher Denkmäler, es ſey der redenden oder bildenden Kunſt, ſo hat ſie hier den Vortheil eines ſchon an ſich abgeſchloſſenen Gegenſtandes. Aber auch als Alterthumswiſſenſchaft, es ſey, daß ſie das öffentliche Leben, oder Staats-Verfaſſungen, Geſetze, Sitten, oder religiöſe Formen der alten und beſonders der claſſiſch gebildeten Völker unterſuche, ſchließt ſich ihr alles in einzelne Kreiſe ab, in denen ſie ſich der Vollſtändigkeit — nicht des Wiſſens, aber doch des Gebrauchs der vorhandenen Mittel vollkommen verſichern kann.

Auf dieſe eigenthümliche Natur der Gegenſtände unſerer Klaſſe geſtützt, wage ich denn, *für dieſe* einen Vorſchlag zu thun, durch deſſen Annahme, wie ich mir ſchmeichle, die wiſſenſchaftliche Thätigkeit im Innern derſelben bedeutend erhöht werden könnte.

Ich meine nämlich, unbeſchadet der übrigen völligen Freiheit, mitzutheilen, was er ſonſt gut und zweckmäßig achtet, ſollte ein jeder für ſeine *regelmäßigen akademiſchen Mittheilungen* ſich eine *gewiſſe Aufgabe* machen, alſo *einen beſtimmten und abgeſchloſſenen Gegenſtand ſich zur Bearbeitung auswählen*. Ich glaube zunächſt, daß dieß das einzige Mittel ſeyn würde, aus der Unbeſtimmtheit unſeres Treibens herauszukommen und zu einer feſteren geregelten Thätigkeit zu gelangen. Sich für eine ſolche beſtimmte Aufgabe zu erklären, kann im Allgemeinen keinem ſchwer werden. Denn es iſt anzunehmen, daß er ſich jederzeit mit irgend einem Hauptwerk beſchäftiget, wär' es aber, daß er von ſeinen Hauptforſchungen nichts mittheilen könnte oder wollte, ſo könnte es doch, zufolge der innigen Verbindung und natürlichen Verwandtſchaft aller Theile des Wiſſens unter ſich, nicht wohl fehlen, daß dieſe Hauptforſchung ihn zugleich auf Nebenunterſuchungen geleitet hätte, und ſollte er endlich auch, bloß um des akademiſchen Zweckes willen, eine Arbeit unternehmen, zu der ihn

außerdem weder Neigung noch Bedürfniß geführt hätte, ſo müßte er eben dieſes als den wahren Vortheil der akademiſchen Verbindung anſehen, von deren Nutzen er außerdem ſchwerlich genügende Rechenſchaft ſich zu geben vermöchte. Denn wenn dieſe Verbindungen, die man Akademien nennt, nicht zuvörderſt den Zweck haben, Arbeiten zu veranlaſſen, die ohne ſie nicht wären unternommen worden, ſo geſtehe ich aufrichtig überhaupt keinen Zweck derſelben einſehen zu können. Denn was man gewöhnlich anführt, daß Beförderung der Wiſſenſchaften an ſich löblich, weiſer Regenten würdig, den Völkern rühmlich, dem Staat erſprießlich ſey, iſt recht ſchön, aber es ließe ſich auch wohl auf andere Art, ohne den Zwang eines äußeren Vereins und regelmäßiger Zuſammenkünfte, ja meiner Meinung nach ohne dieſen noch beſſer erreichen.

Nun denke ich aber ferner, daß ein jeder Arbeiten, von denen er ſich doch nicht ganz freiſprechen kann, um ſo fröhlicher unternimmt, wenn ſie ein beſtimmtes Ziel haben, wenn er hoffen kann, ein Ganzes aus ihnen erwachſen zu ſehen, das einſt ihn und andere erfreuen kann.

Noch mehr bin ich überzeugt, daß Arbeiten, die auf ein Ganzes und Abgeſchloſſenes gehen, viel eher eine allgemeine Theilnahme erregen können, als Mittheilungen unbeſtimmter und zufälliger Art und über abgeriſſene, unter ſich nicht zuſammenhängende Gegenſtände. Denn des Unvollendeten und Vereinzelten, mit dem man nirgends hin weißt, iſt überall genug in der Welt, und niemand ſonderlich geneigt, ſich mit einer noch größeren Maſſe deſſelben zu beſchweren. Aber jeder iſt gern dabei, wo es ein Ganzes gilt. Einzelne, abgeriſſene Materialien, von denen er nicht weiß, wo ſie zuletzt liegen bleiben, oder wo ſie eine Stelle im Ganzen finden, können ihn nur wenig anſprechen, aber jeder hilft gern, wo er etwas in ſeiner Art Vollendetes und Beſchloſſenes entſtehen ſieht. Erſt bei ſolcher Theilnahme aber würden unſere Arbeiten wahrhaft gemeinſchaftlich werden, was bis jetzt höchſtens als eine figürliche Redensart gelten kann, ja es würde ſich in längerer Zeit vielleicht jenes *συμφιλοσοφεῖν* und *συμφιλολογεῖν* erzeugen, das unſere Klaſſe auszeichnen ſollte.

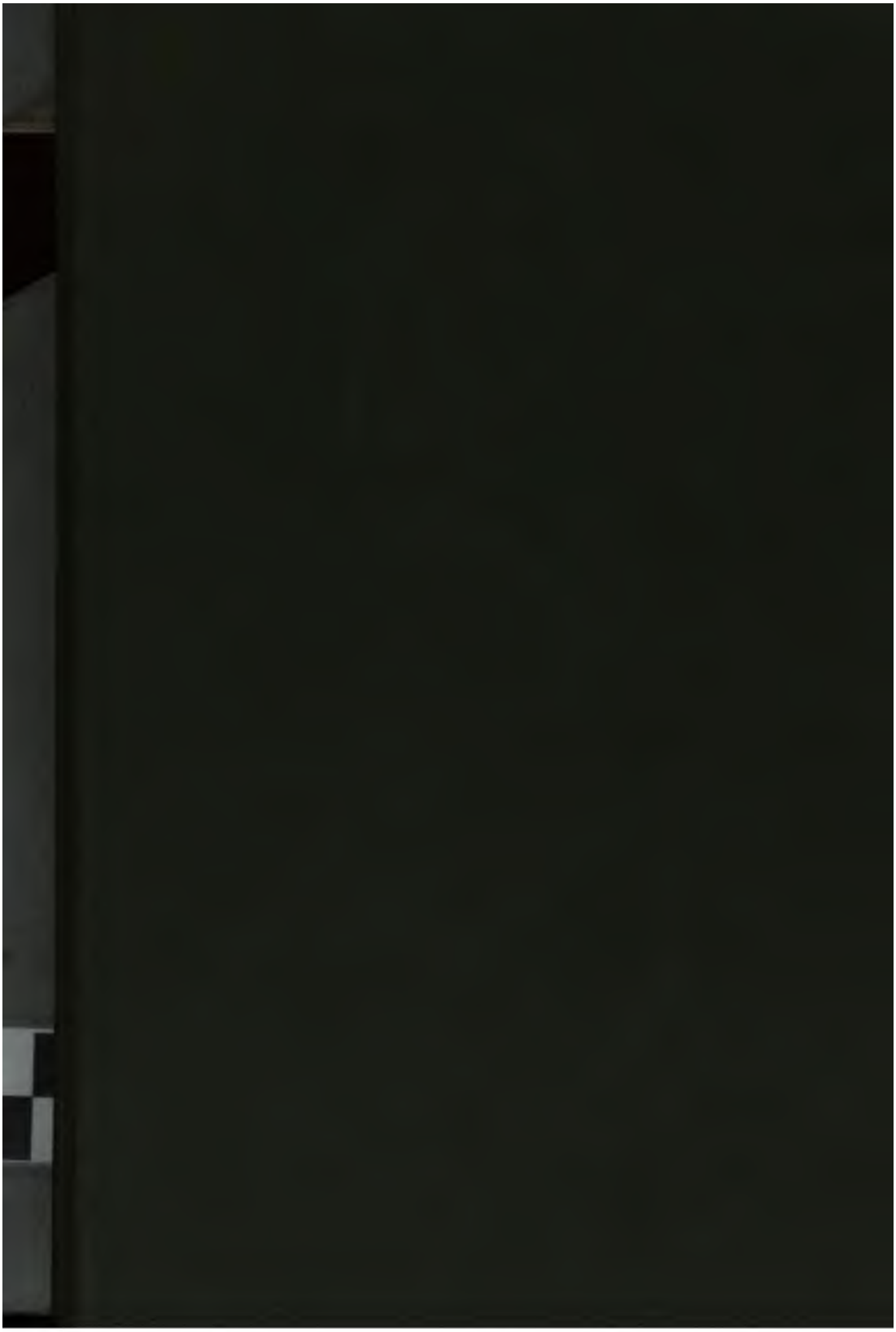
Daß bei ſolchen Bearbeitungen beſtimmter Gegenſtände auch die

Früchte unſerer akademiſchen Thätigkeit weit oſtenſibler ausfallen, ſich beſtimmter nachweiſen laſſen müßten, als bei völlig freiem und ungebundenem Herumſchweifen, will ich nicht einmal anführen, wiewohl es nach Umſtänden auch nicht zu verachten iſt, ein anmaßendes oder übelwollendes Dic cur hic durch eine ſolche in die Augen fallende Antwort beſchämen zu können.

Ich überlaſſe es nun ganz der Beurtheilung und dem eignen Gefühl meiner verehrteſten Herrn Collegen, inwiefern ſie dieſen Vorſchlag annehmlich finden oder nicht, dem ich gern den abgenützten alten Spruch nachſchicken möchte

Si quid novisti rectius illis,
Candidus imperti, si non, his utere mecum.

APR 12 1962

[redacted]

[redacted]